

أحمد

# في البحث عن جذور الشعر

دراسات فكرية (٢٠)



لأن الغني فقير الخمر

أحمد حيدر

# في البحث عن جذور الشعر



منشورات وزارة الثقافة

في الجمهورية العربية السورية

دمشق ١٩٩٧

---

في البحث عن جدور الشر / أحمد حيدر - . - دمشق :  
وزارة الثقافة ، ١٩٩٧ ، - ١٦٦ ص : ٢٤ سم ، -  
( دراسات فكرية : ٣٠ ) .

١ - ١١١ ح ي د ل ٢ - العنوان ٢ - حيدر  
٢ - السلسلة

مكتبة الأسد

---

الإيداع القانوني : ع - ١٩٩٧/٥/٦٨١

دراسات فكرية

٢٠

## تمهيد:

هذه محاولة فلسفية أخلاقية تبحث عن أصل الشر وترد مظاهره المختلفة : الطفيان والعنف وتدمير البيئة واستهلاك الحياة ... الى جذر سيكولوجي واحد هو ثابت أساسي من ثوابت تفكير فرويد ، وأعني به مبدأ الترفانا أو النزوع الى الدرجة صفر من التوتر . فهذا المبدأ يؤسس لا نهائية الرغبة أو الرغبة في المطلق ، لأن الدرجة صفر من التوتر حد خيالي لا يمكن بلوغه . ولذلك كان هذا المبدأ سحرياً وليس واقعياً ، فهو ينتمي الى مملكة اللا شعور ويتكلم لفته ، لغة الممكن السحري .

والممكن السحري هو اللغة التي تتحول بالتصعيد الى الممكن التأملي ، فلا نهائية الرغبة تصبح الرغبة الا نهائية في المعرفة وبذلك يتأسس عالم الثقافة . والممكن التأملي يظل فردياً ، لا يمكن تحقيقه ما لم يجد له محلاً في البنية الاجتماعية ، محلاً للحوار بين التاملات الفردية هو الممكن أو الممكن الاجتماعي .

إن هذه المحاولة هي إسهام سيكولوجي في مشكلة العصر المزدوجة : مشكلة استهلاك البيئة الحية من جهة ، واستهلاك المجتمعات الانسانية وتدمير بنيتها لكي تتشظى الى جماعات سيكولوجية لا عقلانية هي يؤر العنف البشري من جهة أخرى .

إنني أعتقد ان جذر هذه المشكلة كامن وراء الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا ، في لا شعور الافراد ، فهو جذر سيكولوجي يرتد الى

مبدأ النرفلنا والإقتصاد والسياسة والتكنولوجيا هي مجرد أدوات  
تفنية لهذا النزوع الأساسي .

إن للشر ثلاثة أبعاد في نظري : الأول هو البعد التاريخي الذي  
يتجلى في العنف واستهلاك الحياة . وهذا البعد هو الذي برز على  
الساحة الفكرية في عصرنا نظره لتفاقمه في الحياة الحديثة . وهذا  
البحث مقصور على البعد التاريخي وحده .

والبعد الثاني هو البعد الأونطولوجي : إن الألم والصداب  
والخطيئة والتناهي والموت .. حدود أنطولوجية للإنسان كما يرى  
( سبرز ) ، فهي من بنية الوجود الإنساني ، ولذلك فهي المصدر  
الأول للسؤال الميتافيزيقي .

والبعد الثالث هو التساؤل الذي يجعل من الشر مشكلة ، إن  
التساؤل حول مشكلة الشر هو أساس التساؤل حول معنى الوجود ،  
وهو الذي يؤسس صيغ الثقافة : ( الأسطورة ، الدين ، الفلسفة ،  
الإيديولوجيا .. ) فهذه الصيغ هي في صميمها محاولات لتفسير الشر  
وتبريره ، والتفسير هو الكشف عن المعنى . إن التساؤل هو البعد  
الميتافيزيقي للشر الذي يضيء واقعة الشر التاريخي أو الأونطولوجي ،  
وهذا التساؤل أو طريقة وضع السؤال والجواب عليه هو الذي يحدد  
موقف الإنسان من الشر ، وهذا الموقف بدوره يحدد المصير التاريخي  
لصاحبه . إن المسيحية مثلاً قد اكتشفت معنى إيجابياً في الشر ،  
قوة مطهرة للذات وعامل ارتقاء لها ، وهذا المعنى الميتافيزيقي هو الذي  
أدى إلى انتصارها التاريخي .

إن هذا البحث لا يغطي سوى الشر التاريخي ، وهو بفضله فصلاً  
متمسكاً عن الشر الأونطولوجي وعن التساؤل الميتافيزيقي وهذا ما  
يجعله غير كامل . ولكن ما يبرر النقص هو أن ساحة الشر واسعة  
ولا يمكن أن يشملها بحث واحد ، لا سيما وأن الشر التاريخي في نمو

مستمر . وربما كان هذا قانوناً تاريخياً ينبغي تفسيره . أما الشر  
الأونطولوجي فيظل ثابتاً .

إن التساؤل أو البعد الميتافيزيقي ينمو مع نمو الشر التاريخي ،  
ولكنه تساؤل لا يعثر على جواب فلسفي لأن الفلسفة غائبة عن عصرنا .  
وهذا التساؤل الذي لا يحظى بجواب ينعكس على صورة القلق .

ثم إن تفاقم الشر التاريخي يزعزع موقف الإنسان من الشر  
الأونطولوجي ، فلا يجد له معنى ميتافيزيقياً يفسره ويبرره ، لأن  
الإنسان المعاصر لم يعد كائناً أونطولوجياً مطمئناً إلى الوجود لأنه يفقد  
ركائز عالمه ، وهذا ما يضاعف قلقه . وهذا القلق بدوره يفاقم الشر  
التاريخي ، لأن القلق يوجب المدوانية ، وهكذا ندخل في الدائرة المغلقة .

اللاذقية - آخر ايلول ١٩٩٤

أحمد حيدر





## للمطالعة والممكن السحري

١ - إن الممكن السحري الذي يتجلى من خلال النظرة السحرية يؤلف جدر الشخصية الانسانية . وهو يقوم على اعتقاد الطفل بأن كل شيء ممكن ، فليس هناك مستحيل بالنسبة لإرادته لأنه لم يصل بعد الى التمييز بين الذات والموضوع ، فهو ما يزال في مرحلة اللا تمايز السديمية السابقة على ازدواج الشعور بالذات والموضوع ، أي السابقة على الشعور بموضوعية الموضوع واستقلاله عن الانا . فالموضوع عند الطفل ما يزال امتداد الشعور الذاتي ، ولذلك فهو يرجع قوانين العالم إلى المشاعر الذاتية ، ويعتقد بواقعية افكاره وقوتها المطلقة ، وليس عنده شعور بضرورة خارجية عن إرادته . وحسب ( جان بياجيه ) :

«...، أكون كله يشارك الانا ويخضع للانا . إن ههنا مشاركة وسحرا . ورغبات الانا وأوامره تدرك عا أنها مطلقة ، لأن وجهة النظر الخاصة ينظر إليها على أنها وحدها الممكنة ... وكما أن الطفل يصنع حقيقته كذلك يصنع واقعه : فليس لديه شعور بمقاومة الأشياء كما أنه ليس لديه شعور بصعوبة البراهين . إنه يؤكد دون برهان ويأمر دون حدود . » (١)

٢ - ومبدأ الممكن السحري يقوم على ( العملية الأولية ) التي تسبق ( العملية الثانوية ) ومبدأ الواقع ، فهي سابقة على الشعور بالضرورات السببية وقواعد الزمان والمكان الخ . . . ولذلك فهي تشبع الرغبة بالهلوسة أو الإستيهام ، أي باستحضار صور الموضوعات المرتبطة بذكرى الإشباع مثل صورة الثدي . وهذا ما يفعله الراشد الذي ينكر

الواقع ويتخيل ان الرغبة منجزة فعلا ( عندما يحيا لحظة الحلم مثلا ) .  
إن العملية الاولى ، التي تؤلف أسلوب اللا شعور ولفته ، من طبيعة  
هوامية أو خيالية وهذا ما يجعل مبدا الممكن السحري ساري المفعول  
بصورة مطلقة ، فهو ينتج الهواميات والأكيلة المطاوعة للرغبة بحرية تامة  
لا تعرف قيود الواقع :

« ففي حالة العمليات الاولى تسيل الطاقة النفسية بحرية تامة ،  
متنقلة بدون عقبات من تصور الى آخر . » (٢)

٢ - إن العملية الاولى خاضعة لمبدأ اللذة ، وهو من طبيعة انفعالية ،  
فاللذة والالم هما الإنفعالات الاولى في النفس : الالم يعبر عن التوتر  
الناجم عن تراكم الإثارة والاحتقان بها واللذة تعبر عن انعدام هذا التوتر  
وهذه الإثارة .

ولذلك نجد مبدا اللذة يعمل بأسلوب الإستجابة المباشرة ، شأنه  
في ذلك شأن الإنفعال ، لإلغاء كل توتر يندرج به الالم والعودة الى الدرجة  
صفر من التوترات أي الى حالة السكون المطلق ومبدأ ( الترقنا ) .

فمبدأ اللذة يبدو كضرورة عمل مفروضة على الجهاز النفسي ، وهو  
يعمل مثل مبدا تنظيم ذاتي لتحرير الجهاز النفسي من الإثارة ويحافظ  
عليه في حالة من انعدام التوتر ، أي حالة مبدأ الترقنا الذي يؤلف الغاية  
والهدف لمبدأ اللذة . ولكن مبدا الترقنا حد مطلق أو مثالي لن يتحقق  
في الواقع أبدا ، إذ لا يمكن إلغاء التوتر على نحو مطلق إلا بصورة سحرية  
أو خيالية ولذلك فإن مبدا الترقنا يعكس صورة مثالية ، هوامية  
أو خيالية كامنة في اللا شعور تبحث عن التحقق من خلال مسالك  
'الحياة' ، فهي الرغبة المستحيلة التي تعبر عن نقصان لا يعرف الإمتلاء ،  
عن توتر لا يبلغ الانطفاء الكامل. أبدا .

مبدأ اللذة من طبيعة الانفعال كما ذكرنا ، والإنفعال يعمل بأسلوب  
الممكن السحري كما يرى ( سارتر ) بحق :

« ونستطيع الآن ان نتصور ما هو الإنفعال . إنه تغيير للعالم .  
وعندما يصعب السير في الطرق المرسومة ، او عندما لا نرى الطريق ،  
يستحيل علينا المكوث في عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة : فكل الطرق  
مسدودة ومع ذلك يتعين العمل . وإذا ذلك نحاول تغيير العالم ، اي  
نحاول ان نحياه كما لو لم تكن العلاقات بين الأشياء وإمكاناتها خاضعة  
لعمليات حتمية بل خاضعة للسحر . » (١٧)

إذن ، فإن مبدأ اللذة : مثل الانفعال ، يعمل بأسلوب الممكن  
السحري ذاته ، من أجل ما يسمى بلغة التحطيل النفسي : إنجاز الرغبة  
« وهو تكوين نفسي تصور فيه الرغبة خياليا وكأنها قد تحققت . » (١٨)

إن إنجاز الرغبة بصورة هوامية يلغي القسار بين ظهور الرغبة  
وإشباعها ويحقق مبدأ النرفانا ، أي الدرجة صفر من التوترات وتلكم  
هي المظلة .





## الممكن السحري والطاقة الجنسية

إن الممكن السحري يمثل أسلوباً ثابتاً ومستقراً في الشخصية الإنسانية، فهو تعبير عن الطاقة النفسية الحرة التي تقابل الطاقة المربوطة الأولى طاقة طليقة غير موظفة على العكس من الثانية ولذلك فهي تعمل بأسلوب العملية الأولية أي الأسلوب الهوامي وتتشدد الإشباع الكامل حسب مبدأ الترفق أو مبدأ الدرجة صفر من التوترات وهذا كله متناقض مع مبدأ الواقع .

إن الممكن السحري يمثل الطرف الأول من سلسلة الثنائيات الثنائية :

الطاقة الحرة : الطاقة المربوطة - العملية الأولية - العملية الثانوية - مبدأ اللذة .

مبدأ الواقع : مبدأ القصور ( الترفق ) - مبدأ الثبات - الأسلوب الهوامي - الأسلوب الواقعي . . وهذا الطرف هو نفسه الذي يتجلى في الجنسية الطفلية ، فهذه الجنسية تمثل إذن طاقة الممكن السحري ذاته .

فطاقة هذه الجنسية هي طاقة حرة أي انهما تتضمن الممكن . وهي تتكون على هلمش الدوافع الحيورية ، فهي تقتطع منها وتستقل عنها لتصبح طاقة فائضة قابلة لمختلف التوظيفات .

إن الجنسية الطفلية تقوم أولاً بالإستناد على نزوات حفظ الذات وتحقق إشباعها من خلال نشاط هذه النزوات ومن خلال موضوعها

نفسه . فالرضاعة مثلاً تحقق إشباعاً مزدوجاً : إشباع الجوع من جهة ،  
واللذة الجنسية الناشئة عنه من جهة أخرى .

إن مرحلة الإستناد تبدو بمثابة تمهيد للمرحلة التي تليها ،  
مرحلة الفلمة ( أو التثنية ) الذاتية حيث تستقل الجنسية عن المواضيع  
الخارجية وتحصل على اللذة من نشاطها الذاتي . فعملية مص الشفاه  
تحقق اللذة دونما حاجة لحضور الثدي فهي ليست بديلاً عنه ، ولكنها  
تمثل أسلوباً أصيلاً في مرحلته لا يرتد إلى سواء .

... إن الطاقة الجنسية الفلمة التي كانت تقوم في مرحلة الإستناد  
على هامش الوظائف الحيوية وتتغذى منها بصورة طفيلية ، قد أصبحت  
مستقلة عن هذه الوظائف ، فهي تحقق اللذة من خلال نشاطها الذاتي ،  
إن عملية مص الشفاه مكتفية بذاتها ومطلوبة لذاتها ولا تحتاج إلى  
الموضوع الوافقي ( أي الثدي ) لأن موضوعها أصبح هوائياً أو خيالياً ،  
وبالهام تحقق الجنسية الطفلية طبيعتها الأصلية : طاقة حرة قابلة  
لنسى الصيغ . وتتطور مرحلة الفلمة الذاتية عبر مراحل خاصة بها :  
( الفمية ، الشرجية ، القضيبية ) . أما المرحلة التناسلية فتبدأ مع  
البلوغ وتتميز عن مرحلة الفلمة اللدائية بأنها ذات موضوع في العالم  
الخارجي .

إن الجنسية الطفلية هي طاقة مرنة قابلة لنسى التحولات ، فهي  
طاقة فوضوية غير محددة ؟ تفتقر إلى الثبات الذي تتصف به الفزائر  
الأخرى ( غريزة الجوع مثلاً ) ، فالجنسية الطفلية غير معينة من حيث  
المصدر والموضوع والهدف : إنها متعددة المصادر ، مفتة بين المناطق  
الشيقية ، ومتنوعة في مواضيعها الهوائية وفي أهدافها فهي تبلغ  
إشباعها بأساليب مختلفة .

إنها غير خاضعة لبرنامج غريزي مسبق التكوين على العكس من  
غزائر حفظ الذات ( الجوع مثلاً ) فهي طاقة طفيلة أي إثارة يمكن أن  
تمضي في أي اتجاه ..

إن الإنحرافات الجنسية التي ليست سوى تثبيت على الجنسية الطفلية أو تكوّن -إنها- هي الدليل على مروحة التنوع الواسعة التي تنسب عليها هذه الجنسية في مواضيعها وأهدافها أو أساليب إشباعها .

إنها مجموعة من النزوات الجزئية التي لا ينظمها ناظم سوى أنها خاضعة كلها لمبدأ اللذة أي مبدأ التفريغ الكامل للإثارة للوصول إلى الدرجة صفر من التوتر ، وذلك هو مبدأ الترفان أي التعبير الكمي عن مبدأ اللذة وهو - في رأي - أساس نزعة المطالة في النفس .

هذه الجنسية ذات طبيعة هوائية ، فهي تبلغ إشباعها بإنشاء مشاهد هوائية أو خيالية تؤلف مواضيع الإشباع وأساليبه . فالجنس لا ينفصل عن الهوام في جميع مراحلها . إن ( تيودور راك ) الذي يرفض نظرية الليبيرو الفرويدية ويرجع الدافع الجنسي إلى النظام العضوي ، يلح على الطابع الهوائي لهذا الدافع الذي يراه مزيجاً من الخيالي والواقعي وهو يرى أي الهوام يأتي إلى الجنس من دوافع الأنا . ولكن السؤال هو : لماذا كان الجنس بالذات هو الدافع المفضل لإسقاط هومات الأنا ؟

والهوام ليس مقصوراً على الجنسية الطفلية أو الجنسية الذاتية ، السابقة على اختيار الموضوع الخارجي ، فالمرحلة التناسلية مشحونة أيضاً بالهوام الذي لا يعني منه حضور الموضوع ، فاللقاء الجنسي لا يتحقق إلا ضمن مناخ هوائي ، والتوافق الجنسي تابع لهذا التوافق الهوائي .

إن هذا الطابع الهوائي الذي يميز الدافع الجنسي يعبر عن مرونة هذا الدافع وعن طاقته الحرة التي تبدو مثل طاقة فائضة مقتطعة من طاقة الدوافع الأخرى ، فهي أشبه بالقيمة الفائضة التي ينتجها التراكم في الحياة الاقتصادية ، تلك القيمة التي تؤلف طاقة للتنمية .

إن إنشاء الهومات المشبعة في الحياة الجنسية هي الشكل الأقدم لعمليات الإنشاء الخيالي الأكثر نضجاً أي عمليات إنتاج الثقافة ، فالجنس هو طاقة الحضارة عندما يغير أهدافه ، أي عندما يقوم بتصميمها كما سنرى .

لقد تحرر النوع البشري من الدورية الجنسية الموجودة على المستوى الحيواني ، فليست هناك مواسم نوعية للنشاط الجنسي عند البشر كما عند الحيوان ، فالجنس الإنساني متحرر من كل إيقاع بيولوجي :

( إن فيزيولوجية الجنس ، كما هي معروفة الآن ، تظهر .. أنه ليس عند الإنسان أي إيقاع فيزيولوجي محدد ... إن للآثار الجنسية دائماً منطلقاً نفسياً - وإمياً أو غير وإع ... - مارك أوريزون ) .

( يستطيع الخيال وحده أن يثير رغبات جديدة ، حتى بعد علاقات جنسية موفقة ) (٥) ( فالجنس الإنساني جنس نفسي ) (٦) .

وهكذا نجد أن الجنس الإنساني ليس حاجة بيولوجية خالصة ، ولكنه مشحون بهوام الرغبة السحرية التي لا تبلغ إشباعها أبداً لأنها نزوع إلى المطلق .

إن الجنسية العطفية هي الطاقة القلقة التي تشيع في النفس مناخاً قلقاً مثل بضاعة غير مربوطة تتدحرج في ناقلة وتخل بتوازنه كما يقال ، إنها شحنات انفعالية أو عاطفية تنزع نحو مواضيع الإشباع ، فهي الرغبة التي لا تحتمل الإرجاء ولا نستطيع الانتظار ، فهي مستعجلة دوماً إلى الارتباط بالموضوع الهوامي أو التصور الذي يشبع الرغبة . وهكذا تكون هذه الرغبة مركبة ثابتة مع موضوعها فلا نعتز عليها إلا مرتبطة به ، والرغبة المنفصلة عن الموضوع أو الرغبة الخالصة هي مفهوم مجرد غير موجود في الواقع النفسي .



فالطاقة الحرة لا تعني الحرية المفتوحة؛ أي لا تعني الممكن الخالص أو التطبيق الذي لم يتحقق بعد والذي نتصوره على مستوى الوعي ، فالممكن السحري موظف دوماً في موضوع وحرية في السيولة وقابلية الارتباط الدائمة .

إن الممكن السحري الذي تؤسسه الطاقة الجنسية هو الميل نحو الامتلاء بموضوع مشبع يحقق الدرجة صفر من التوترات أو مبدأ الترفل . والطاقة الجنسية تنزع نحو الامتلاء بالموضوع الذي لا بد أن يكون هوائياً في مرحلة الطفولة ، فالهوام هو من طبيعة الدافع الجنسي .

إن مرحلة التنظيم التناسلي هي تحديد الجنسية بالموضوع الخارجي وهذا يعني التحول عن الموضوع الهوائي . ولكن الهوام الطفولي يظل حاضراً وتبدو الرغبة الجنسية وكأنها مخروطة مشحون بالهوام ، يلامس الموضوع الواقعي بلروته ملازمة تظل الخلفية الهوائية حاضرة خلالها ، تحدد طبيعة العلاقة بالموضوع ومسير هذه العلاقة .

هكذا تتحول الشبقية الدائمة من الهوام الذي لا حد لتنوعه ، الى الموضوع الواقعي الذي يبدو فقيراً جداً بالنسبة الى خصوبة الهوام ومواعمه للرغبة .

ولهذا تظل مرحلة التنظيم التناسلي أقل إشباعاً ، أو أنها لا تحقق الإشباع الكامل أبداً ، فالرغبة السحرية لا يرضيها الواقع .

إن الطبيعة الهوائية أو السحرية للدافع الجنسي هي التي تحول بينه وبين الإشباع الكامل من خلال الموضوع الواقعي ، فهو الرغبة التي لا دواء لها كما يقال . وعن هذه الحقيقة يعبر ( كارل كراوس ) تعبيراً تكميلاً بهذه العبارة : ( ما الجماع إلا بديلاً غير كاف عن الاستئمان ) (٧) .

إن في الجنس دوماً فائضاً لا يمكن أن يستهلكه الواقع هو الهوام ، الذي توظفه المطالعة أو يتجه نحو التصعيد . فالجنس هو البعد الهوائي

أو الخيالي للأنسا ، فالموضوع هوامي ، والهدف ، أي تحقق مبدأ اللذة وبلوغ الدرجة صفر من التوتر هوامي أيضاً ، وهذا الهدف هو نابض العاطلة . فجنذر العاطلة هو الهوام الذي يصنعه الدافع الجنسي يحقق به هدفه السحري ، المستحيل على مستوى الواقع .

والعاطلة هي الرغبة السحرية في السكون المطلق بحثاً عن الدرجة صفر من التوتر ، ولذلك فهي تؤسس الميل الجدري إلى إخماد الآخر على نحو ما ، وتلكم هي العدوانية ، فالعدوانية امتداد العاطلة ، أي الحد الأخير في السلسلة التي شرحناها :

الجنس — الممكن السحري ( الهوام ) — العاطلة ( الميل إلى السكون ) — العدوانية — ( الميل إلى إخماد الآخر ) — العدوانية هي امتداد الدافع لجنسي الإنسان لتشبع بالهوام ، أما الغريزة الجنسية عند الحيوانات فهي خالية من الاستيهامات ، ولذلك كان الحيوان محروماً من هذه العدوانية الإنسانية :

(إن ملاحظة الحيوانات لا لا تجيز إقامة الدليل على وجود أساس طبيعي للعدوانية ... إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يمارس عدوانية حقيقية ) ( ٨ ) .

فالعدوانية لا تنبع ، إذن ، من الطبيعة البيولوجية المشتركة بين الحيوان والإنسان ، ولكنها تبدأ مع الإنسان ، أي مع الحياة الهوامية التي تؤسس الثقافة : ( العدوانية ظاهرة ثقافية تتأصل جذورها في المستوى ما قبل الثقافي ، الذي هو منطقة التلاقي بين الطبيعة والثقافة ) . ( ٩ ) .

هذا المستوى ما قبل الثقافي ، أو منطقة التلاقي بين الطبيعة والثقافة هو المستوى اللا شعوري الهوامي الذي تصنعه اندفاعات الجنس ) فالعدوانية ( .. اندفاعات مرتبطة بالندفاع اللبيدو ... فإن اللبيدو « غريزة الفرائز » ... هو « مبدأ اللذة » ( ١٠ ) .

العدوانية امتداد لاندفاعه الجنسي أو اللبيلو وهو الميل الى الدرجة صفر من التوتر ، أي الى مبدأ اللذة والنرفانا أو العطالة والعدوانية .

هذه العلاقة الوثيقة بين الجنسية والعدوان أو العنف تتجلى خلال الحياة الاجتماعية . وذلك بدءاً من المجتمعات البدائية ، وهذا ما تشهد عليه الدراسات الأنثروبولوجية (١١) .

إن القاعدة أو المعيار يبدأ مبكراً جداً في النفس الإنسانية فهو الأنا الأعلى المعروف في التحليل النفسي ، الذي يوقف اندفاعات اللاوعي أو اللا شعور التي تؤلف مصدراً داخلياً للخوف يقابل الخوف القادم من كائنات العالم الخارجي .

إن المعيار يحجب الخوف الداخلي ولذلك يتشبث به الإنسان ويقلق عليه كما يقلق على مسكنه الأمن ، وذلك ما يسميه علمه النفس قلق الأنا الأعلى (١٢) .

هذا القلق على المعيار أو القلق المعياري ينطوي على عنصر من الشعور بالذنب أو الإثمية ، فالإنسان يقلق على معاييرهِ ويعاني الشعور بالذنب تجاهها وأشد ما يخشاه هو أن يفقدها .

هذا القلق المعياري هو تقيض القلق على الأمن<sup>١</sup> أو البقاء كالقلق في مواجهة الخطر والموت ، فالمعياري خاص بالإنسان ، والقلق على الأمن مشترك بين الحيوان والإنسان . وكل منهما ينفي الآخر ، فعندما يبرز القلق المعياري يحجب الخوف من الموت ، فحالات القلق أثناء الغارات الجوية على لندن ( لم تكن تعزى الى الخوف من الموت أو الأذى .. ، فما كان يخشاه المعرضون لتلك الغارات ... هو أن يفقد المرء مقاييسه الخاصة به ) (١٣) . فالقلق المعيلري له القلبة عند الإنسان إلا في حالات الانهيار حيث يتخطى المرء من معاييرهِ ، وإننا نستطيع أن نضيف الى تعاريف الإنسان الكثيرة أنه حيوان معياري .

إن العدوانية هي الاندفاع الهوائية المرتبطة بالجنس ، وجذر هذه الاندفاع كامن في اللاشعور ، فاللاشعور أو اللاوعي هو مصدر العدوانية أو الشر ، وقد استمرت الانسانية في الحياة بأن أقلمت السلود في وجه هذا الشر ، وهذه السلود ليست سوى بناء للثقافة الذي يصد هذه الاندفعات .

إن المعيار الأخلاقي الذي يقيم الفروق والرتب ويضمن النظام قد بدأ مع بداية التاريخ الانساني ، ويمكن القول إن التاريخ الانساني قد بدأ به ، فإنسانية الإنسان بدأت مع بناء الثقافة .

إن الإنسان كائن بحاجة منذ البدء لإقامة سد في وجه اللاوعي : مصدر الشر أو العطالة : ( إن تكديس الحجارة الأولى عبر مستنقع اللاوعي ، الذي لا قرار له كان ، مؤكداً ، ماثرة أكبر من البناء اللاحق لجسور من الحجارة وحتى للمفاعلات النووية ) (١٤) .

كان لابد من تنظيم عالم الإنسان الملاحظي قبل تنظيم البيئة الخارجية ، لأن اندفعات الداخل أو اللاوعي قليلة بتدمير عروج الحضارة ، وقد تجلت هذه الاندفعات في انفجارات العنف من خلال الحروب العالمية والأهلية :

( لم تكن مهمة الإنسان الأولى صنع أدوات للتحكم بالبيئة وحسب ، بل صنع أدوات أقوى وأشد مضاء أيضاً للسيطرة على ذاته وخصوصاً على لا وعيه . وقد كان اختراع هذه الأدوات وتهذيبها ، من طقوس ورموز ، وكلمات وصور وأنماط ثابتة من السلوك ، الإهتمام الأساسي للإنسان البدائي وكان ضرورياً لبقائه أكثر من صنع الأدوات كما كان أساسياً أكثر لتطوره اللاحق (١٥) ) كائن الهدف بالدرجة الأولى حظر اللاوعي ومنعه من التعبير عن نفسه ، قبل أن يتسنى للإنسان فهمه ، ولذلك كان ترسيخ ( التابو ) أو المحرم وذلك بتريسيخ الطقس والعادات السلوكية للجماعة هو أول صور الأخلاق :

{ وُعد استبداد لواعيه الذي لا يحكمه قانون ، كان الإنسان بحاجة إلى قوة معارضة شرعية ومستبدة مثله . وكان التفاوض ( التحريم ) وحده يوفر هذا التوازن الضروري : فالتفاوض كان أقدم إلزام قاطع عند الإنسان وكان مع العنق ، الذي كان مرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً ، أشد الطرق فاعلية لتأمين ممارسة السيطرة على النفس .

ومثل هذا النظام الأخلاقي الذي أنشئ كمادة قبل أن يتسنى تبريره كضرورة عقلانية إنسانية كان أساسياً في التطور الإنسان (١٦) .

إن النظام الثقافي بصورته البسيطة ، أي نظام العنق يكتسب العدوانية في اللاشعور ، ولكن هذه العدوانية تظل كمنة ، فما إن يترزع نظام العنق هذا حتى تنطلق انفجارات العنف التي تزيل الحدود وتطمس الفروق وتدمر البنية أو لنظام الاجتماعي . ويتجلى اختلال نظام العنق هذا في ( الألفة القربانية ) حسب (رينه جيرار) .

إن الألفة تلقي بالناس في المجابهة والصراع وكانهم خاضعون لجمعية غريبة ، فهم لا يتصرفون كبشر أو كأشخاص يختارون أفعالهم وقرروا مصائرهم ، ولكنهم يصبحون مثل الأشياء التي تحركها القوانين الطبيعية . إن ضياع المعيار يؤدي إلى ضياع الهوية وإلى سقوط الشخص في الشبهة المطلقة :

( فالألفة ترمي بالناس في مجابهة مستمرة تحرمهم من كل طابع مميز بل من كل « هوية » ويفقد الكلام نفسه عرصة التهديد . « كل شيء يتلاقى في مستنقع العدا » . بل لم يعد بالأمر المستطاع الكلام على الخصوم بكل معنى الكلمة . فهي فقط « أشياء » لا تكاد تحمل أسماء ، وتتصادم بعناد أهوج ، مثل حوائج افلتت من أربطتها فوق ظهر مركب تضربه العاصفة (١٧) .

وإليك هذا المثال : جماعة من الهنود المعاصرين في البرازيل ، عمل الرجل الأبيض على الإخماد الكلي لثقافتهم ، فلم يبق في ذاكرتهم من ديانتهم واساطيرهم القديمة سوى نفث مبعثرة ، فهم يعيشون في فقر ثقافي مدقع ، فجر العنف الداخلي بينهم والقلم فيما يسمى ( الإنتقام المسلسل ) وهو عملية داخلية تنحو منحى الدمار الذاتي أو ( الإنتحار الجماعي ) (١٨) .

كيف يمكن احتواء العنف والسيطرة عليه ؟ ذلكم هو السؤال المؤسس للدين البدائي وللثقافة الإنسانية كلها ، فالعطالة أو مشكلة الشر هي المشكلة — النواة التي تعانيها الإنسانية على أنحاء شتى ، فهي محرك التاريخ الحضاري والسياسي .



## عالم الممكن السحري

الممكن السحري أو النظرة السحرية هو لفة اللا شعور السائدة في الطفولة حيث يبدأ الإنسان ببناء ذاته وعالمه ، وأول مظاهره هي عملية الهلوسة أو الاستيهام التي يستعيد بها الرضيع صور الأشباع كما رأينا . أما مظهره الواعي فهو الخيال ويتجلى في الأحلام التي رافقت الإنسان منذ بدايته ويسرت له راب صدوع الواقع وفجواته ، وبذلك حرره من توتراته :

( يجب الاستنتاج أن الإنسان كان منذ البدء حيوانا حللا . وربما كان غنى أحلامه هو الذي أتاح له أن يتخلص من تضييقات الحياة الحيوانية المحضة . (١٧)

ويرى فرويد أن الأحلام هي التي تيسر دراسة اللا شعور ، فهي ، كما يقول ، الطريق الملكي الى اللا شعور ، والحق أن أسلوب الحلم يلخص خصائص اللا شعور ، وبالتالي يلخص أسلوب الممكن السحري ولا معقوليته :

( وفي عالم الأحلام يدوب المكان والزمان : فالقريب والبعيد ، الماضي والمستقبل ، الطبيعي والشاذ ، الممكن والمستحيل تنوب في كتلة مشوشة بشكل مؤنس ، والمستثنى هو النظام والضبط . (٢٠)

الممكن السحري هو الخيال الذي يحياه الإنسان على أنه الواقع . وهذا ما يتجلى في اللعب الطفولي ، الذي يقوم على الحدود بين الخيال

والواقع فهو عملية واعية ، تلجأ الى الخيال لتتحرر من ضيق الواقع وصلابته ، فهي إعادة إنتاج للواقع أو إبداع له :

( .. وقد بين « جاليه » على خروجه ان الطفل غير غافل ، او مخدوع بالصورة التي يستخدمها ، فإذا ما جعل من قصاصات الورق مادة طعام .. فإنه يعرف تمام المعرفة — وهو يدعوها مآكل — انها لم تنزل قصاصات ورق ، ويتسلى بخياله الطليق بإزاء الأشياء ، .. ) (٢١)

إن مبدأ اللذة الذي يعبر عن الرغبة في انعدام التوتر هو اساس العملية الأولية والممكن السحري ، لأن هذا المبدأ من طبيعة انفعالية والانتقال سلوك سحري . وهكذا نصل مع سارتر الى ( ان الانفعال سلوك متخيل ... ) والانتقال هو جذر الشخصية الانسانية ، ولذلك كانت النظرة السحرية جذرية عند الانسان . ونخلص من ذلك ، مع سارتر ايضا ، الى ( ان الخيال احد ابنية الشعور الجوهرية وأنه شرط اساسي لوجوده . ) (٢٢)

إن اللعب والاحلام — احلام اليقظة — تعبر عن الممكن السحري في صورته الواعية التي تتجلى بعد الشعور بالواقع ، حيث تلوذ الأنا بهذا الممكن لتتحرر من قسوة الواقع وهذه الصورة الواعية تتجلى — كما سنرى — في الفن الذي يعيد إنتاج الواقع بصورة ملالمة للأنا . ولكن الممكن السحري سابق على الشعور بالواقع ، والنظرة السحرية هي النظرة البدئية التي يصنع بها الطفل عالمه المناسب ، عالم هادئ خالٍ من التوترات يؤلف استعادة سحرية للوجود الرحمي .

هذا العالم المناسب هو النرجسية . وهي بنية متماسكة شبه عضوية ، قوامها الطفل وأبواه ، فهي بنية شخصانية تبدو متمحورة حول الطفل ، ولكن الطفل نائب فيها لا يميز بين ذاته والأبوين . إن عناصر هذه البنية أو اشخاصها ، وكذلك نمط علاقاتها مصنوع بمادة الممكن السحري السابق على الشعور بالواقع . فالنرجسية على هذا النحو ( تنطوي على جهل بالواقع ) (٢٣) .



إن أول صورة للأنا عند الطفل مبنية بمادة الهوام . فهو يرى ذاته في صورة خيالية تنتمي إلى الخلق والوهم كما يرى ( لاكان ) ، صورة توحى له بالقوة والجبروت ، يتجاوز بها الفارق بين الوجود الرحمي الهادئ والوجود الجديد في عالم يسمره بفيض الاثارات التي تضيق بها عضويته الغضة . فلا بد من غلاف الوهم المظن ليقية من هذه التوترات الجديدة ويحف له التماسك النفسي . إنه الطفل الانساني هو الكائن المولود قبل الأوان كما يرى ( لاكان ) فلا بد من غلاف هوائي أو وهمي يحقق له الرغبة السحرية في انقضاء التوتر أو الدرجة صفر منه . وهذه الدرجة هي صورة هوائية وليست حالة واقعية ، صورة تكونت بالهلوسة التي تعيد صنع الحالة الواقعية مرفوعة الى الدرجة المثالية . والنظرة السحرية التي ينظرها الطفل الى ذاته والعالم هي لرأب الصدع أو نحو الفارق بين الحالة الواقعية والصورة الهوائية المثالية ، صورة الدرجة صفر من التوتر . هذه صورة سلبية تكملها صورة إيجابية هي إضفاء المثالية أو القوة المطلقة على نفسه وأبويه :

( . . » إضفاء المثالية على الذات » يشير في العادة استيهامات سحرية من القدرة الكلية ، ويشير اعتقاداً بأن الاحباطات والمرض ، وصروف الزمن ، ليس بوسعها أن تنال منه . (٢٤)

والطفل لا يسقط السحر على نفسه وحسب ، بل يسقطه على الأبوين أيضاً ويكون مهمما ثلاثيا نرجسيا : ( إسقاط القوة الكلية على الأبوين والحفاظ على حالة الانصهار بهما . (٢٥)

والنظرة السحرية لا تصنع الأشخاص وحسب ولكنها تصنع نمط العلاقة الذي ينفى التوتر أو القلق : ( . . أن يحبه الأبوان مما حبا على النمط النرجسي ، المطلق . الانصهاري — وغير النزاعي . (٢٦)

إن الأنا السحري الذي رآناه عند ( بياجيه ) هو الأنا النرجسي في التحليل النفسي ، فالنرجسية لا تنفصل عن النظرة السحرية ، والممكن

السحري هو أسلوب الأنا الترجسي في النظر الى ذاته وعلمه اللذين لا ينفصلان . فالترجسية ليست فردية على الإطلاق ولكنها بنية شخصية ، نواتها الثلاثي الترجسي . وهذه هي بنية الترحسية الأصلية التي تسقط على بدائل من الأشخاص الآخرين طيلة حياة الترجسي الذي لا يستطيع أن يحيا إلا في عالم شخصاني يؤلف امتداد الأبوين وهو ، مثلهما ، ملحق به ، موجود من أجله . إن الترجسي هو إمتداد الطفل الذي يحتاج الى عالم من الأشخاص ، هم بدائل الأبوين ، دورهم أن يكونوا ، مثل الأبوين ، محل الاعتماد والمراجع ، فهم السند والحامي والنظارة الذين تحتوي نظرتهم الأنا الترجسي وتمنحه القوام والتماسك . والحق أن جميع البشر نرجسيون بدرجات مختلفة ، والعلاقة الشخصية هي مناخ الحب : ( والكائن البشري يحتاج الى الحب حاجته الى الهواء والغذاء . إنه في حاجة الى حنان وتوازن ليستمروا بنفسه متوازنا . ) (٢٧)

إن العلاقة الشخصية دفاع ضد القلق ولذلك كانت ذات صفة سحرية أو عجائبية تتجلى في صورتها المتطرفة : الصداقة والحب . ولذلك كان الشخص الإنساني كائنا عجائبييا لا ينفصل من النظرة السحرية .

النظرة السحرية تعيد صنع الشخص ولكن معجزتها الكبرى أنها تحول الأشياء إلى أشخاص فالطفل والبدائي كلاهما يسقطان الشخصية على الأشياء وتلك هي الاحيائية Animisme التي تشخص العالم . يقول فرويد :

( نحو نتوقع في أيامنا هذه ، لدى الطفل الذي يصعب علينا إدراك نوهه ، أن نجد موقفا إزاء العالم الخارجي يمثل تماما موقف الشعوب البدائية . ) (٢٨)

إن الإحيائية هي إسقاط النرجسية ، هي توسيع إطار النرجسية حتى يشمل العالم وفرويد يتحدث عن : ( القوة الكلية لأفكار البدائين ، أي الإحيائية ، التي تقابل النرجسية . ) (٣٦)

وتتكلم ( ساره كوفمان ) التي تنتمي الى التحليل النفسي عن :

( نرجسية البدائين الإحيائيين الشبيهة بالسحر . ) (٣٧)

الإحيائية هي تحويل الأشياء الى ( كائنات حية ذوات مقاصد ) كما يقول ( بياجييه ) : وهي مرحلة سحرية سابقة على الضرورة والحتمية في ذهن البشري . ( والقول بأن كل شيء حي يفيد الطفل في تفسير طاعة الأشياء ويجعله يعتقد بقدرة الإنسان المطلقة على الأشياء كما يقول ( بياجييه ) . ) (٣٨)

إن النظرة السحرية تبني ، من خلال الإحيائية ، عالم الحوار الإنساني الذي يبذل الوحشة والخوف وبعبارة أوجز : يبذل القلق . إننا لطفل يحاور الكائنات من خلال هواماته الدائمة ، والكثير من الأطفال يعتقدون بأن القمر يتبعهم أو أنهم يرغمونه على السير وراءهم ، كما يلاحظ ( بياجييه ) في كتابه : علم نفس الولد .

والبدائي يحاور هذه الكائنات المشخصة من خلال الطقوس ، إذ أن كل نشاط عملي عند البدائي مقترن بطقس معين موجه نحو إله ما ، فهو لا يعرف الأشياء إلا بصفة ( الأنت ) أي بصفة الشخص :

( ليس للإنسان البدائي إلا أسلوب واحد للتفكير ، وأسلوب واحد للتعبير ، وأسلوب واحد للكلام - الأسلوب الشخصي ) (٣٩) .

ويمكن القول : إن الطفل والبدائي لا يعرفان الأنا المتمايز ، فهذا الأنا ذائب في العالم الشخصاني الآمن : النرجسية وانعكاسها : الإحيائية .

ولكن هذا العالم الآمن يظل ، مع ذلك ، محاصراً بالخوف والقلق ، فهذا الرحم الآمن الذي بناه الممكن الساحري لا يمكن أن يشمل العالم ويستولي عليه إذ لا بد من المفاجآت والعثرات والكائنات الغريبة التي لا تطيع الطفل ولا يمكن السيطرة عليها . . إن السحر لا يستطيع أن يحذف الواقع وما فيه من إحباط وحرمان ، ولذلك فلا بد من التوترات والقلق الذي يظل حاضراً ، محدقاً بعالم الطفل الذي يشبه جزيرة آمنة وسط أوقيانوس من التهديد الدائم بالخطر .

إن التضخم النرجسي ، تعظيم الذات وتبجيلها باضفاء المثالية عليها ، ليس سوى وقاية من هذا الخوف الذي يدفعه الأنا النرجسي إلى مناطة الطفل من نفسه متظاهراً بانتصاره عليه ، ولكن الخوف يظل حاضراً في هذا التضخم ذاته .

إن الدرجة صفر من التوترات أو حالة الترفان تمثل مرحلة الطفولة الأولى أو النرجسية الأولية أي مرحلة الجهل بالواقع ، وعندما يفرض الواقع نفسه تصبح هذه الحالة فردوساً مفقوداً نحن إليه . فالطفل خرج من الحالة الساحرية إلى الحالة الواقعية حيث يبدأ بمعاناة الشوق والحنين إلى تلك الحالة الساحرية ، ذلك الشوق الذي يظل حاضراً مع الإنسان طيلة حياته ، آملاً أن يجد مرة أخرى ، في المستقبل ، تلك الحالة الساحرية التي يستقطبها أمامه ، وقد يستقطبها على الموت ذاته ، ( الموت العذب الذي يحررنا من التوترات وبعيدنا إلى حالة الاتصال الكوني ) .

هذا الشوق دليل على أن البنية الآمنة غير مستقرة ، تحجب رسابة من الخوف الكامن في اصمق النفس ، وهذه الرسابة تظل فاعلة ولا بد أن تستقط على العالم الغريب الذي لم يندمج في إطار عالمنا الآمن .

إن عالم الطفل يزدوج دوماً لأن السحر لا يمكن أن يستغرق الواقع ، فهناك أولاً العالم الآمن ، عالم النرجسية والإحيائية المبني بمادة السحر ،

وهناك العالم الغريب ، عالم العماء والقوضى الذي لا يراه الطفل إلا من خلال السحر أيضاً . فهو عالم بغيض ، معاد ، لا بد من ترويضه أو تدميده فهو محل إسقاط هذيانات التأويل ( البرانويا ) والعدوانية . وهكذا نجد أن النظرة السحرية هي التي تصنع العالمين : عالم الأمن وعالم الخوف . أو عالم الحب وعالم الكراهية .

وصورة العالمين التي تظل قابضة في اللاشعور توافق الإنسان طيلة حياته ، لأنها صورة مشحونة بالانفعال والسحر . والإنسان يحيا دوماً في عالمين ، فهو الى جانب اندماجه في عالمه ، في حالة إصفاء دائم الى العالم الغريب الذي يتوقع منه الخطر ويستقط عدوانيته عليه .

هذه البنية الثنائية التي تؤلف عالم الانسان تتجلى في السياسة ، فهي أساس معادلة : الصديق - العدو . كما تتجلى في العطالة الفاعلة فهي أساس بنية التمصب والعدوانية ، التمصب للجماعة الخاصة والعماء الموجه نحو الآخر .

الممكن السحري هو أسلوب إشباع الرغبة بالوصول الى درجة صفر من التوتر ، أي هو أسلوب العطالة ذاتها .

فالممكن السحري ينشأ في عالم الرغبة المظلم أو عالم العطالة ، ولكنه يتجاوز منشاؤه ويتحرر من حتمية إشباع الرغبة ليصبح لغة مستقلة ، مفتوحة للتعبير عن الانسان في سائر مجالاته . فالممكن السحري هو أسلوب في التفكير يحاكي الأسلوب المنطقي الذي تحكمه البديء العقلية ( الهوية والسببية ) .

فالنظرة السحرية هي أسلوب الطفل والبدائي في رؤية العالم وفي صياغة النظرة الى العالم بمادة الممكن السحري ذاتها .

إن الطفل يبدأ بتفسير ما للوجود يسميه ( أدلر ) النظرة الى الحياة . وعن هذا التفسير ينعكس أسلوبه في الحياة . إن النظرة الى الحياة هي

أسطورة الطفل التي يصنعها وفق لغة الطفولة أي لغة الممكن السحري ذاته ، فالطفل لا يفهم الحوادث بموضوعية لأنها تسقط في تربة نفسه التي يسودها منطق الانفعال والسحر فهو يفهمها من خلال هذا المنطق .

ففي عالم الطفولة ليس المهم ما حدث. ولكن المهم كيف فهم الطفل الحدث ، وكيف بنى عليه أسطورة السحرية التي سترافقه طيلة حياته .

والبدائي مثل الطفل يفكر وفق منطق الممكن السحري أو النظرية السحرية التي تتجلى في صورة سحرية للوجود ، هي مرونته وعدم تعينه وقبوله لكل التحولات ، فهي صورة الامكانية المطلقة ، إمكانية ( . . . ) توحيد كل الأشياء ، وإمكانية أن نبدل شيئاً بشيء آخر ، أو أن نحو شيئاً إلى آخر . وهذا يعني نفي مبدأ الشخصنة والنوعية والاعتداد بالتفاصيل الأكثر غرابة : فالساحر العجائبي يمكنه أن يجعل من نفسه حيواناً أو ربحاً أو حجراً . . . ( ٢٣ ) .

إن أسلوب الممكن السحري اللا معقول ، الذي لا حد لغرابته ، الذي نسج أسطورة الطفل ، هو الذي ينسج عالم الأسطورة عند البدائي ، ففي الأسطورة نجد :

( حوادث مسرحية تستحيل في عالم تتحكم به قواعد الزمان والمكان . فالبطل يغادر البيت والوطن لكي ينقذ الوجود ، أو يهرب من أداء مهمته ويعيش في جوف سمكة ويموت ويبعث حياً ، ويحترق الطائر الأسطوري وينبعث من الرماد مرة أخرى ، على نحو أجمل مما كان عليه بكثير ) ( ٢٤ ) .

ومن المادة نفسها التي يصنع منها نسج أسطورة الطفل والبدائي ، مادة الممكن السحري ذاتها ، يصنع نسج الفن كما سنرى . فالنق

هو اسطورة الإنسان يصوغها بشئى الصور ، فكل عمل فنى هو  
اسطورة صاحبه .

ولكن هذه الاساطير تصنع كلها من مادة الممكن السحري يعد أن  
طهره القلق أو الألم من انعطالة أو الرغبة في الدرجة صفر من التوتر  
وحوله الى الممكن التأملى الذى منبجته ، فالممكن التأملى هو الممكن  
السحري مصعداً ولذلك فهو منطلق الثقافة ومادتها .







## الإقتصاد العطالي واقتصاد الحياة

### مبدأ النرفانا ومبدأ الثبات

المطالبة هي أنبحث عن الدرجة صفر من التوترات ، فهي مبدأ النرفانا ذاته الذي لا يمكن تحقيقه إلا بصورة هوائية أو سحرية ، فهو ينتمي الى العملية الأولية ومبدأ اللذة .

المطالبة إذن من طبيعة هوائية على نحو جذري ، إنها صورة هوائية أنجزت الرغبة من خلالها ، بصورة سحرية ، وهذه الصورة تؤلف نواة اللا شعور التي توجه مسالك الإنسان في الحياة .

وبما لذلك ، فإن الاقتصاد العطالي يرمي إلى تجنب الإثارة والبقاء في حالة السكون المطلق ، ولذلك كانت علاقته مع الموضوع الخارجي تقوم على أحد مواقف ثلاثة :

١ - تجنب الموضوع وإلغاء العلاقة معه .

٢ - امتصاص الموضوع والحاقه بالانا .

٣ - توجيه العدوانية إليه والعمل على تدميره .

إن قانون الكل أو لا شيء السائد في الطفولة ، قانون التملك المطلق أو الإلغاء المطلق هو الذي يفسر هذه الحالات .

أما اقتصاد الحياة فيتعايش مع الموضوع الخارجي ، ويقيم علاقة معه ويحتل الإثارات الآتية منه . في اقتصاد الحياة تعمل الذات على احتمال الإثارة الثابتة من أجل التوازن مع المحيط ، ويتعبّر أدق من أجل ثبات هذا التوازن وذلك مايمبر عنه مبدأ الثبات الذي يتجاوز العملية الأولية ومبدأ اللذة إلى العملية الشقوية ومبدأ الواقع .

إن مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن ، حسب ( بيلجييه ) الذي بنى سيكولوجيته عليه ، يحكم علاقة العضوية الحية مع المحيط ويحفظ توازنها معه ، فالطبيعة تكاد تؤلف نظاماً من التوازن الشامل إذا أهملنا الحوادث الاستثنائية كتغيرات المناخ مثلا .

وهكذا نجد فروقاً بين مبدأ الترفق ومبدأ الثبات يصل الى درجة التناقض . الأول ينتمي إلى مبدأ اللذة ولذلك فهو لا يفصل عن الهوام والنظرة السحرية ونزعة الإطلاق ، والثاني ينتمي إلى مبدأ الواقع فهو يقتنع بالنسبي ويتعامل مع الواقع دون تدخل الهوامات اللاشعورية . فالفرق بينهما نوعي أو كيفي وليس كمياً على الإطلاق ، لأن كلا منهما ينتمي الى نظام نفسي مختلف ولذلك لا يمكن اعتبارهما من طبيعة واحدة:

« . . لا يبدو أنه بالإمكان التوحيد لمابين النزعة إلى تخفيض الطاقة الداخلية لنظام معين إلى درجة الصفر ، وبين النزعة المميزة للمتعضيات الحية ، والتي ترمي إلى الحفاظ على ثبات توازنها مع المحيط ، ولو كان هذا التوازن ذا مستوى مرتفع .

إذ قد تترجم هذه للنزعة الأخيرة ، في الواقع ، إما في بحث عن الإثارة أو في تصريفها ، تبعاً لمختلف الحالات » (٢٥) .

إن مبدأ الثبات يحكم مستويات الحياة العضوية كلها ، فالعضويات كافة تعيد تنظيم استجاباتها تبعاً لتغيرات المحيط وبذلك تصون كمية الإثارة في مستوى ثابت ولو كان مرتفعاً . فالعضويات الحية أشبه بأجهزة

سيبرنية أو أجهزة تنظيم ذاتي تضبط توازنها مع المحيط بالحفاظ على ثبات مستوى التوتر أو الإثارة ( كالحفاظ على ثبات درجة الحرارة مثلا ) ، فمبدأ الثبات أسلمي في اقتصاد الحياة .

وهذا التوازن مع المحيط يقتضي من الكائن الحي أن يتعلم عادات سلوكية . أو أساليب ثابتة من الاستجابات وهو ما يسمى ( بالقوالب النمطية ) الدبئية للنشاط العصبي (الرائي ) حسب ( بافلوف ) ، وعليه أن يحتل تغيرات المحيط ويشير قولبه للنمطية أو استجاباته المعتادة تبعاً لهذه التغيرات وبذلك يتمكن من ضبط كمية الإثارة والحفاظ على ثباتها . إن هذه ( القوالب النمطية ) تصبح على المستوى الإنساني بنى أو مخططات معرفية تنظم الاستجابات وفقاً لها ، وعلى الإنسان أن يحتل تغيرات العالم ويفسرها ويشير مخططاته تبعاً لها :

« ١٠ » ويتعلم الطفل البنى الإدراكية التي تسمح له بالتعرف على الأشخاص والموضوعات والمواقع التي صادفها في الماضي ، إن مثل هذه البنى الإدراكية تدعى مخططات .

وما أن يتربص المخطط حتى يصبح الطفل حساساً على نحو غير عادي تجاه الحوادث التي تنحرف عنه أو تتعارض معه . . . ، ولكنه عندما يملك طريقة لتفسير الحادثة ، أو يكون قادراً على السلوك إزاءها ، فإن احتمال اضطرابه سيكون أقل « (٣١) » .

هذه المخططات هي بنى نظرية — عملية محكمة التنظيم تحقق ما تسميه مدرسة الجشطلت : الصيغة الحسنة التي تجعل الاستجابات أشد إحكاماً واقتصاداً وثباتاً في كمية الإثارة . وهي تتميز بالمرونة وقابلية التغير والإنسان يواجه فوضى التغير وتزايد الإثارة بإعادة تنظيم المجال وبناء الصيغة من جديد وبذلك تعود كمية الإثارة إلى مستوى الثبات . إن إعادة تنظيم المجال تبدأ عند الحيوان كما في تجارب (كوهلر) على القردة .

هذه المخططات تجد امتدادها في العلم ، فالعلوم مخططات معرفية تختزل وقائع العالم في قوانين أو صور هيكلية *Schéma* وبمعرفة هذه القوانين يتحول العالم من القوضى الى النظام ، وبذلك نحافظ على ثبات مستوى الإنارة .

إن مبدأ الثبات يحقق للكائن الحي ، من خلال اطر التنظيم هذه : ( القوالب النمطية ، البنى الإدراكية ، العلم ) . الإقتصاد في الطاقة ، حتى ليبدو مبدأ الثبات في خدمة مبدأ أعم منه هو مبدأ الإقتصاد في الطاقة الذي تسعى اليه الكائنات الحية .

إن مبدأ الإقتصاد الذي لا ينفصل عن مبدأ الثبات، هو مبدأ واقعي يحكم سلوك الكائنات الحية ولذلك فهو يتعايش مع الإنلرات ويعمل على تخفيضها ضمن حدود الضرورة الواقعية ، بعيداً عن هوامات إلغائها أو النزول بها الى الدرجة صفر حسب مبدأ الترفانا الذي يجهل الضرورة لأنه ينتمي الى عالم ما دون مبدأ الواقع .

إن الفرق ما بين مبدأ الإقتصاد في الطاقة وبين مبدأ الترفانا هو الفرق بين النسبي والمطلق ، بين اقتصاد الحياة والإقتصاد العطالي .



## المطالعة والإسقاط الرمزي

تمكس العطالة في النفس صورة هوائية تنتفي معها التوترات بصورة مطلقة ، قد تكون هذه الصورة مشهداً أسرياً ينتمي الى الطفولة ، يضع الإنسان في مركز الجذب والاهتمام ، وقد تكون مشهداً يضفي صفات العظمة والبطولة على الإنسان . . ولكن وظيفة هذه المشاهد تظل هي نفسها : أن تكون الدرع الواقى للشخصية من التوترات ، أي أن تحقق مبدأ الترفق أو العطالة .

هذه الصورة الهوائية المثالية التي تتجلى من خلال مشاهد مختلفة بحسب الأفراد تظل كامنة في اللاشعور ، تبحث عن التحقق من خلال مسالك الحياة كما قلنا ، لأنها صورة مشحونة بطاقة الرغبة ، ولذلك فهي تميل الى أن تسقط نفسها في الخارج ، على الموضوعات ومسالك الحياة لأنها مكبوتة ، وكل مكبوت ينزع الى الإسقاط ، كما يرى يونغ ، بحيث تغدو موضوعات العالم الخارجي ومسالكنا خلاله بمثابة رموز دالة على الصورة الهوائية الداخلية .

إن كل مسالك الإنسان مشبعة بالرمزية ، فالإنسان حيوان رامن ، ليس بالمعنى العقلي الذي قصده ( كاسيرر ) والذي يتجلى في رمزية اللغة والمفاهيم المجردة والعلاقات المنطقية الخ . . فحسب ، ولكن الإنسان حيوان رامن في المجال الانفعالي أيضاً بالإضافة الى المجال العقلي الذي قصده ( كاسيرر ) . فكل إنسان يحمل في أعماقه صورة أو تخيلاً عن حالة مثالية قديمة ، تتجلى من خلال مشاهد هوائية مختلفة ، صورة مطمئنة وآمنة ضد كل فجوات الحياة وآلامها وهشاشتها ، وهو يسقط هذه الصورة الآسرة والمستحيلة في العالم الخارجي كما قلنا .

ورمزية الرغبة هذه تقوم على أرضية «الممكن السحري» ، على  
الروابط والعلاقات السحرية ، فهي تربط بين أشياء لا رابطة بينها في  
الواقع ، كما يفعل السحر البدائي الذي يلتمس الظواهر من غير أسبابها  
وكما يفعل الحلم الذي ينشئ الروابط الغريبة واللامعقولة بين الأشخاص  
والأشياء والمشاهد . فهذه الرمزية هي وليدة الهوام والنظرة «السحرية»  
الطفولية على العكس من الرمزية المنطقية التي تقوم على الروابط المعقولة  
التي تصنع اللزوم والاتساق بين القضايا .

ان الصورة المثالية التي تنشدها الرغبة تختبئ أحيانا خلف الحاجات  
العضوية ( الجوع والجنس ) وتختبئ أحيانا خلف «المرض العصبي» ،  
وتختبئ أحيانا خلف الأهواء :

« وعالم الأهواء هو حقا الأرض المفضلة للعالم السحري المذي  
وصفه سارتر .... فالهوى هو انبعاث بالغ للفكر الطفولي (٢٧) » ولذلك  
فالأهوار تعبر عن هذه الرمزية بصورة واضحة : ان تملك امرأة يعني  
تملك العالم كما يقول سارتر ، و«تملك المال هو طريقة أخرى في تملك  
العالم بالنسبة لهوى البخيل» وسائق السيارة المعاصر يحيا هوام القارس  
القديم الذي كلن العالم مفتوحا أمامه ، على العكس من الفرد الحديث  
الضائع في العالم الغريب .

ذلكم هو معنى التبلور عند ( ستندال ) : إسقاط نية هوائية أو  
صورة مثالية على موضوع ما ، يشبع هذه الصورة بأسلوب رمزي .

ان الصنمية هي أن يقع اختيار الرغبة على موضوع جزئي مثل عضو  
ما من أعضاء الشخص الآخر كالأنف أو القدم أو على قطعة من الثياب أو  
على اللحاء الخ .. ان ميكانيزم هذه الرمزية ينتمي إلى أسلوب الممكن  
السحري ، فالوضوع الجزئي هو الرمز الذي اختلته الرغبة موضوعا

لإشباعها ، فهو بمثابة نقطة الاستناد التي يركز عليها الهرم المقلوب ، هرم  
المرغبة الذي تبدأ قاعدته في الالاشعور وينتجه نحو الخارج لترتكز ذروته  
على موضوع ما .

ان الرمية هي تقنية الرغبة ، وهذه التقنية تقوم على اساس النظرة  
السحرية ،







## بين الرغبة والحاجة

يمكننا ان نترجم الفرق بين مبدأ النرفانا ومبدأ الثبات الى الفرق بين الرغبة والحاجة .

الحاجة هي وليدة التغيرات الفسيولوجية من جوع وعطش وجنس فهي تنتمي الى الفرائز العضوية المشتركة بين الحيوان والإنسان وتسلك طريقاً ثابتاً الى موضوعها القائم في العالم الخارجي . وهي تحتمل غياب الموضوع وتنتظر حضوره وتقبل بنسبته أي الإشباع الواقعي وليس الخيالي الخ .. فهي إذن تحتمل التوتر وتسمى الى تخفيضه بالأساليب الواقعية فهي لا تطلب الإشباع المطلق ولكن التوازن العضوي بينها وبين موضوعها .

اما الرغبة فهي مشحونة بالهوام الذي ورثته من تجربة الإشباع الهلوسي أو الخيالي ، فهي مرتبطة بحالة إشباع مثلى تنتمي الى الماضي وتتجلى من خلال الصورة المثالية ، وهي في بحث دائم من حالة الإشباع المطلق هذه في الحاضر ، شأن النفس في الفلسفات الأفلاطونية ، فهي في حنين دائم الى عالم المثل الذي هبطت منه .

فالرغبة شوق دائم الى استعادة حالة مثالية مفقودة ، وذلك من خلال المواضيع الحاضرة وهذا ما يجعلها تعاني بخيبة الأمل دوماً لأنها تبحث عن الموضوع الخيالي الذي يحقق الإشباع المطلق ، في الواقع النسبي ، في عالم الموضوعات المحدودة . وهذا الإشباع المطلق أو اتسدام التوتر هو حالة النرفانا التي تحقق الدرجة صفر من التوترات ، تلك

الحالة التي لا يعرفها الواقع ولا يمكن تحقيقها إلا بصورة هوائية أو سحرية . فالرغبة هي البحث عن المستحيل ، إنها العذاب الذي لا دواء له ، ومع ذلك فهي لا تكف عن البحث عن حالة الإشباع المثلى في المواضيع الجزئية ، فهذه الحالة الهوائية تظل مستولية علينا ونحن نطلبها من خلال إشباع الحاجات الجسدية .

إن الرغبة تستولي على الحاجة وتسخرها لنزعة الإطلاق وبذلك تدخل عليها الخلل والاضطراب . فالشراهية التي لا تعرف الشبع لا تعبر عن الجوع البيولوجي بل عن جوع الرغبة في المطلق ، تلك الرغبة المنظمة أبدأ إلى المستحيل ، ولذلك جمعت من حاجات الجسد المسكين مطلية لها فأصبح الإنسان بذلك أقل حكمة من الحيوان في طعامه وشرابه لأن مبدأ الترفان خاص بالإنسان أما الحيوان فيصونه مبدأ الثبات أو التوازن مع البيئة من الانحرافات الفريزية التي يدخلها الهوام على النظام الطبيعي .

أما الدافع الجنسي فأكثر استعداداً بكثير من دافع الجوع ، للانحراف وذلك بسبب أن هذا الدافع مشحون بالهوام على المستوى الإنساني ، فالفريزة الجنسية عند الحيوان موظفة لحفظ النوع والأفراد ليسوا سوى وسائل لهذه الوظيفة التي يؤدونها في أسلوب وإيقاع ثابتين ، حددتهما الفريزة للنوع كله ، فالفرد هنا ليس سوى حامل النوع وأداة تنفيذ البرنامج الفريزي .

أما الإنسان فقد جعل من الجنس حاملاً لهواماته وأخيلته التي تتجلى الصورة المثالية من خلالها ، والحاجة العضوية لا تنفصل عن هذه الهوامات والأخيلة .

فالجنس عند الإنسان ليس مقصوراً على وظيفة حفظ النوع ولكنه يتجاوزها لإشباع الرغبة الهوائية التي تنوع صورتها بتنوع الأفراد .

ولذلك كان الدافع الجنسي ، على المستوى الإنساني ، مرناً ، قابلاً للإرتباط بمواضيع متنوعة ، وقابلاً للإشباع بأساليب أكثر تنوعاً ، وهذا ما تؤيده جداول الإنحرافات الجنسية .

إن الدون جوان كان يبحث عن الحب الذي يشبع الرغبة إشباعاً مطلقاً ، أي الذي يرفع الأنا الى مرتبة المطلق ، ولكنه لم يكن يعي هذه الرغبة المسعورة في داخله ، بل كان يشعر بها فحسب ، لقد تبنت له بصورة فراغ يطلب الملاء ، كمن يحاول ملء برميل مثقوب ، إنه فراغ معذب جعله يبحث دائماً عن امرأة جديدة ، مثله مثل شهريار الملك الذي صورته الأسطورة يقتل امرأته كل يوم ويتزوج بأخرى ليقتلها في اليوم التالي وهكذا ... لأن خيبة الرغبة التي تجهل نفسها تحملها على ذلك ، فالرغبة سعي مستمر وتجاوز دائم للمواضيع الجزئية التي لا يمكن أن تحقق الإشباع الكامل أبداً .

إن الحاجات الجسدية مزدوجة النزوع دوماً عند الإنسان ، ويتجلى ذلك في الدافع الجنسي بصورة أساسية ، فكل منهما يتضمن الحاجة البيولوجية وشيئاً آخر هو الرغبة المترنة بجمع حاجتنا ، وهذه الرغبة لا نشعر بها عادة فهي تتنكر بثوب الحاجة التي تتجاوز حدها دوماً .





## المطالعة المنفعلة

في كتابي : ( مقالات فلسفية - مقالة جدلية الحياة ) عالجت العطللة المنفعلة تحت اسم المطالعة الذاتية ، في نزعة سلبية انسحابية على أنحاء شتى ، ولذلك آثرت هنا أن أسميها بالمنفعلة ، فهي تعبر عن مبدأ الترفنا في صورته الخلصة ، دون أي محاولة منه للتحقق في الواقع .

إن العطلة المنفعلة هي ثبات على الطقولة أو تكوص إليها - بحسب الحالات - دون أي محاولة للاقترب من الواقع ، ففي أعماق كل إنسان :

« ميل للاحتفاظ والتثبث ، داخل الذات ، ببراعة ، بالذهنية الطقولية - الإحساس بالطلق ، نضارة الروح ، وجب الطهارة .... ( علمه النفس وجلبوا في هذا الفكر ، وهم محقون في ذلك ، تعبيراً عن الهرب أمام الحياة ، ملجأ ناصباً بعيداً عن التسلّويات والاتصال بالواقع ومخاطره التي هي من نصيب « وضع الرشد » وعلم النفس المعاصر لحظ هذه الصفة المتميزة التي مفادها أن الفكر الطقولي ، إذاً كان يعتبر في النتيجة ، حسناً بل وامتيازاً بالنسبة للفنان والشاعر ، فهو أيضاً .. معاهة ، ( علقة لدى المتجمد والمستلب الذهن ) . إن عالم التسلّويات الاجتماعية والعمل الإنساني يقف على النقيض من عالم الطقولة » (٢٨) .

إن جمالية روح الطقولة هي جمالية مريضة - كما قرأنا في النص - وغير أخلاقية فهي نواة الجمالية العطلية كما سترى ، فروح الطقولة هي الاعتصام في النظرة السحرية التي تمنحنا - بصورة هوائية - الإحساس بالطلق ونضارة المروح التي لم تشوهها التوترات ، ونحن نتشبث بالممكن

السحري الذي يصون لنا ( الروح الحميلة ) حسب تعبير هيجل ،  
بإضفاء المثالية عليها أي برفعها إلى مرتبة المطلق .

إن الفكر الطفولي يمثل : بتعبير ( كير كجارد ) ، اللحظة الجمالية  
التي نتجاوزها إلى اللحظة الأخلاقية ، لحظة الشعور بالواقع وحمل  
مسؤولية القرار والفعل .

إن روح الطقولة تنفجر من خلال الحلم : « .. فد يحدث مع  
الوقت أن تطفئ حياة الحلم على الحياة الحقيقية ... ويستعمل (الحالم)  
انكبت عن طريق النسيان تخقيقاً للحفاظ على الحلم الذي يعيشه (الحالم)  
في عزلة ، وبطرد هموم المستقبل ، والتوقعات المؤلمة » (٣٩) .

وكذلك تنفجر الروح الطفولية من خلال الضحك أو ( الفكاهة ) .  
والضحك هو ثار لا معقولة الحلم من مقولية الواقع ، فهو يبعث اللذة  
لانه يطلق السيرة الأولية ، سيرة مبدأ اللذة أو مبدأ الممكن السحري  
التي تحرر النفس من عبء مبدأ الواقع ( السيرة الثانوية ) ، الذي  
يشغل على النفس ويحول بينها وبين تصريف الطاقة بحرية الممكن  
السحري المطلقة .. وإن ( فرويد ) يقول : ( إن اللعب على الألفاظ قد يتحول  
إلى اللعب باللماني الكلية ، ويمكننا القول ، ( لعلم - توفر العبر أفضل ) :  
اللعب بالنطق .. إننا نجد مجدداً تدخل السيرة الأولية .. وهنا أيضاً  
تذكرنا اللذة بلذة الحريات الطفولية » (٤٠) .

إن الضحك يؤدي وظيفة «الحلم» ، فهما يلتقيان على أرضية الممكن  
السحري : « إن اللامعقولية المضحكة هي من طبيعة لا معقولة  
الاحلام » (٤١) .

إن مبدأ الممكن السحري الذي يبدو وكأنه مبدأ الحرية المطلقة ،  
هو في الحقيقة موظف من أجل إشباع الرغبة أي الوصول إلى الدرجة  
صفر من التوترات . إنه ذو مرونة فائقة في بناء العوالم الهوائية ، ولكننا

عوالم إشباع الرغبة ، فهو سقيد بهذه الوظيفة الأساسية وبالتالي خاضع  
لحتمية بل لجبرية ، هي جبرية مبدأ اللذة الذي يتجه بشكل حتمي نحو  
حالة الترفانا .

فالحرية هنا ليست سوى لا معقولة الرغبة أو النزوة واندفاعها  
نحو التحقق خارج كل معقولة ، إنها تقيض الحرية الحقيقية .

وجمالية الممكن السحري تنتمي إلى هذه الحتمية ، حتمية إشباع  
الرغبة ، ولذلك فهي جمالية غير حرة وبالتالي غير أخلاقية .

والمطالبة المؤسسة على مبدأ الترفانا هي اتجاه حتمي ، تفرضه  
انصورية المثالية ، نحو إنجاز الرغبة وتحقيق انعدام التوتر . فالمطالبة  
هي حتمية اللامعقول .



إن الإبتعاد عن الواقع من أجل البقاء في الطفولة ، يتجلى من خلال  
الأعراض العصابية التي تبقى على مراحل الجنسية الطفلية ، السابقة  
على المرحلة التناسلية ، لأن هذه المراحل الأولى مرتبطة بالسيرورة  
الأولية ، سيرورة مبدأ اللذة الهولمي ، فهي إذن تنتمي إلى عالم الممكن  
السحري ، ففي كل عصاب أثر من تثبت على الطفولة أو نكوص إليها :

« ... والابتعاد عن الواقع هو النزوع الرئيسي للمرض ومجازفته  
الكبرى في آن معا ... ويتم الهرب عن طريق النكوص ، أي عن طريق  
استدراك أطوار زائلة من الحياة الجنسية ، أطوار وفرت للفرد في حينه  
شيئا من المتعة . والنكوص مظهران : فهو ينقل من جهة أولى الفرد إلى  
الماضي ، باعثا إلى الحياة من جديد مراحل سابقة من طاقته اللبديدية ،  
من حاجته الإيروسية ( الجنسية ) ، ومن الجهة الثانية يبتعد تعابير  
خاصة بتلك المراحل البدائية ( هي الأعراض ) ، لكن هذين المظهرين ... »

يرتدان الى صيغة واحدة هي التالية : العودة الى الطقولة وإحياء مرحلة طفولية ... (٢٧)

الأعراض العصابية تعيد إذن إحياء مرحلة طفولية هي مرحلة الرغبة السحرية ، ولكن بصورة مموهة فالعرض العصابي يمويه واقع الرغبة فهو يحجبها ويشبعها في الوقت نفسه . إنها مكبوتة لا تظهر بصورة مباشرة ولكنها تحقق نفسها بصورة رمزية عن طريق العرض فهو تكوين - بديل ، حسب لغة التحليل النفسي ، ينوب عن الأسلوب الصريح . العرض العصابي يشبع الرغبة على صورة محرقة ، بديلة ، شأنه في ذلك شأن الحلم . فالعرض هو الرمز الدال على الرغبة ، وهي لغة المكبوت في اللاشعور ، فالمكبوت لا يزول ولكنه يحيا في الظل متنكراً ويحقق نفسه من خلال الحلم والعرض العصابي والاسقاط على الحاجات العضوية ومسالك الحياة .

والسؤال الآن : لماذا كان العرض العصابي يحقق الرغبة بصورة رمزية غير صريحة ؟ فالرغبة هنا خجولة لا تجرؤ على الاعتراف بذاتها .

يقال إن العرض تسوية بين المكبوت ودفاع الأنا ، فالرغبة المكبوتة تراوغ طرفاً آخر يقف لها بالمرصاد هو الأنا التي لا تسمح للرغبة بأن تظهر بصورتها الصريحة بل تطالبها بأن تأخذ باعتبارها مبدأ الواقع ومغايره الأخلاقية .

ولكن الأنا يبدو هنا منحازاً الى جانب الرغبة ومتواطئاً معها فهو يخالط مبدأ الواقع ويرواغه ويحول بينه وبين إصدار الحكم فيتركه معلماً ولا يصفي إليه .

إن الأنا يجعل من المعيار الأخلاقي طرفاً مشلولاً لا يملك القدرة على إيقاف الرغبة التي حققت الاشباع بصورة ما ، رغم أنها لم تعبر عن نفسها بصورة صريحة . فقد فرض عليها الأنا المتواطئ ضرباً من الحشمة الظاهرية أو الرياء ويمكننا ان نقول :



ويمكننا أن نقول : إنها حشمة إعلامية تموه تواطؤ الانا .

ترى من المكبوت هنا ، الرغبة أم 'المعيار الأخلاقي' ؟ لقد تحققت الرغبة ولو بصورة غير صريحة ، وهذا دليل على أن المعيار الأخلاقي متوقف عن الحكم ولا يمارس عمله . إنه مكبوت وممنوع من الحضور الفعلي ولكنه مبجل مع ذلك .

لقد قصر فرويد ، غالبا ، المكبوت على الرغبة وحدها ، في حين أن دراسة الأحلام ، وهي اللغة التي تعبر عن المكبوت في اللا شعور ، تبين لنا أن :

« ضمير الحالم وليست رغبته هو المكبوت . » (٤٦)

وهو ينقل عن فرويد نصا آخر يظهر تراجع فرويد عن التفسير بالرغبة وحدها : « .. أصبح من اليسير أن نتبين في الأحلام العقابية ( المولية ) محاولة لتحقيق رغبات الانا العليا التي تعتبر الجانب الأخلاقي في الشخصية . »

و « ما يتحقق في الحلم ليست الرغبة الجنسية ، وإنما رغبة أخلاقية تطالب بإزالة العقاب برغبة محرمة . » (٤٤)

ولكن هذا الرأي الأخير لفرويد قد سبغه إليه ( يونغ ) الذي يرى :

« أن اللا شعور لا يحتوي على رغبات فحش ، بل يحتوي كذلك على قيم أخلاقية وإحساس بالآثم .. فمن الممكن أن يكون في اللا شعور ذاته صراع أخلاقي . » (٤٥)

إننا هنا أمام جدلية أساسية من جدليات الوجود الإنساني ، وهي جدلية الرغبة السحرية من جهة ، والمعيار الأخلاقي الذي ينتمي إلى مبدأ الواقع من جهة أخرى . والحياة تقوم على تأليف بين حدي الجدلية

هذين ، وتعدر التأليف السوي أو الكبت الناجح بلغة التحليل النفسي،  
هو الذي يؤدي إلى العصاب .

إن اللا شعور مزدوج ، يتضمن جانبيين متناقضين بينهما صراع :

جانب الرغبة السحرية وجانب المعيار الأخلاقي .

والعصاب ليس أزمة بين الرغبة والعالم الخارجي ، ولكنه أزمة  
داخل الذات بين الرغبة العطالية والمعيار الأخلاقي ، فالسؤال الأخلاقي  
مطروح منذ الطفولة .



## سوء النية

ولكن أحقا أن العصابي ينتج أعراضه بصورة لا واعية ؟ السؤال مطروح من وجهة نظر ( سارتر ) ، فهو يرى أن اللا شعور مفهوم متناقض ، اخترمه الإنسان هربا من مسؤوليته ، إنه إحالة الى ( آخر ) يحمل بالنيابة عنا عبء هذه المسؤولية وخصوصا مسؤولية القرار . فثنائية الكابت والكبوت على هذا النحو مصطنعة ، إذ ليس هناك سوى الأنا الذي يتبنى ذاته في المواقف الصعبة ، مواقف الاختيار ، أو ينكر ذاته ويتخلى عنها في هذه المواقف ، وذلك بتجاهل الحقيقة وإحلال نظرة سحرية مطها بمنجاة من رؤية الوضع الراهن على حقيقته وتعفيه من اتخاذ القرار ، وهو يسمى كل هذا : موقف سوء النية . وهو في الحقيقة موقف اللا موقف .

ولكن مفهوم اللا شعور لا يمكن حذفه ، فهو لفة الطفولة ، أو أسلوب السيرة الأولية بتعبير فرويد وهو أسلوب الممكن السحري ذاته ، الذي يفسر نمطا معيناً من السلوك الإنساني ، هو سلوك انجاز الرغبة بصورة هوائية . ويقابل السلوك القائم على مبدأ الواقع الذي يخضع لمعايير صارمة .

وهذا لا يعني أن مسلك سوء النية لا وجود له في الواقع الإنساني، إذ يمكننا أن نعثر عليه في سائر مجالات الوجود الإنساني رغم أن سارتر لم يذكرها ، بل اكتفى بتجديد النمط وضرب عليه مثالا ، وسنعمل بدورنا على اكتشاف هذا النمط الذي يبدو مثل عامل الانحراف عن الحقيقة والواقع .

إن موقف سوء النية هو في الواقع تكوص الى أسلوب الممكن السحري ، وقد رأينا هذا التكوص في حالات الانفعال عندما تنسد في وجهنا السبل ، ولكن المنفعل ينكص الى السحر مضطرا لأن السبل مسدودة في وجهه ، أما سوء النية فينكص الى السحر والحقيقة ماثلة أمامه ، فهنا التكوص هو اختيار تجنب الرؤية الصادقة التي تلزم بالموقف الحق ، اختيار واع بلباته تماما ، على العكس من العصاب .

سوء النية والكذب يقومان على أرضية واحدة هي رؤية الواقع على غير ما هو عليه ، فهما يقومان على إنكار الحقيقة واختراع صورة زائفة عنها ، وهنا يتقطع التشابه بينهما ، فالكذاب يحتفظ بالحقيقة لنفسه ويحجبها عن الآخر ويخترع صورة زائفة بدلا منها يقدمها للآخر ، فنحن في الكذب أمام ثنائية الخادع والمخدوع وثنائية الحقيقة والزيف في حين أن سوء النية ينكر الحقيقة وينكر هذا الإنكار عن نفسه ، فالصورة الزائفة تحل عنده محل الحقيقة التي حجبتها عن نفسه .

ففي سوء النية تنعدم الثنائية التي نجدها في الكذب ، فالخادع هو المخدوع نفسه والصورة الزائفة هي الحقيقة الوحيدة في نظر مخترعها الذي أنكر الصورة الأصلية وحجبها عن نفسه بضرب من النظرة السحرية التي لا يحتاجها الكذاب لأنه يحتفظ بالحقيقة بينه وبين نفسه .

قلنا إن سوء النية مثل الانفعال ، كلاهما يقوم على النظرة السحرية التي تزور الواقع وتجعله مناسبا للغبة العطالية أو الرغبة في انعدام التوتر . والفرق بينهما : أننا في الانفعال نلوذ بالنظرة السحرية خوفا من كائنات العالم الخارجي ، أما في سوء النية فنحن نلوذ بالنظرة السحرية هربا من التوتر والصراع النفسي أمام القرار الصعب : الإخلاص للحقيقة المناقضة للرغبة أو التنكر لها وتجاهلها ، وذلك بفهمها أو قراءتها بطريقة تنسجم مع هذه الرغبة .

**Mauvaise Foi** فالثنية السيئة نية مراوغة أو إيمان رديء  
إنها ليست اختياراً ولا قراراً ، فهي لا تتخذ موقفاً بالإخلاص للحقيقة ،  
ولكنها ، بالمقابل ، لا تتخذ موقفاً صريحاً بخيانتها ، فهي تتوهمها متجاهلة  
ما تفعل ، كان هذه الخيانة فعل مغفل لا ينتسب الى الأنا التي تحول  
نفسها الى كيان محايد ، الى ظاهرة او شيء ، فهي لم تعد ذاتاً مسؤولة،  
ولكنها في أعماقها اعتذار عن الذاتية وحرية القرار ، إنها في موقف  
اللاموقف ، فالأنا هنا متواطئة على ذاتها ، أي متواطئة ضد موقف  
الإخلاص للحقيقة الذي يؤسس الانسجام الذاتي ، فسوء النية هو  
التواطؤ الذاتي أي نقيض الصدق الذاتي أو الإخلاص .

لقد قدم سارتر مفهوم سوء النية من خلال مثال بارع يعتبر من  
صميم الشرح ، ولذلك لا نجد بداً من إيرادہ :

« ماذا يجب ان يكون عليه الانسان في وجوده ، إذا كان من الواجب  
عليه ان يكون قادرا على ان يكون سيء النية ؟

وهناك مثلاً : امرأة ذهبت الى اول موعد لقاء . إنها تعلم جيداً نوابها  
الرجل الذي يحدثها ، نوابها نحوها . وتعلم أيضاً ان عليها ان تتخذ قراراً  
إن أجلا أو عاجلاً . لكنها لا تريد ان تستشعر ضرورة ملحة في ذلك : بل  
هي تتعلق فقط بما في موقف رفيقها هذا من آيات احترام واحتشام .  
وهي لا تدرك هذا المسلك على انه محاولة لتحقيق ما سمي باسم (التقرب  
الاول ) ، اي انها لا تريد ان ترى إمكانيات النمو الزماني الذي يمثلها هذا  
المسلك : بل تقصر هذا السلوك على ما هو عليه في الحاضر ، وتريد ان  
تقرأ في العبارات التي توجه اليها شيئاً غير معناها الصريح ، فان قال  
لها : إني معجب بك ايما اعجاب ، فانها تنزع من هذه العبارة أساسها  
الجنسي ، وتنسب الى أقوال ومسلك محدثها معاني مباشرة تصورها  
على انها صفات موضوعية . ويبدو كأن الرجل الذي يحدثها رجل مخلص  
محترم كما أن المنضدة مستديرة او مربعة او ورق الحائط أزرق أو  
رمادي .

والصفات التي تنسب الى الشخص الذي تسمعه تتحجر هكذا في استمرار شئني ليس شيئاً آخر غير إسقاط الحاضر وحده في مر الزمان الذي يقضياته يتحادثان . ذلك انها ليست على بينة مما ترجوه : انها حساسة جداً للرغبة التي تثيرها ، لكن الرغبة المجردة العارية تذلها وتفزعها . ومع ذلك فانها لا تستشعر أي سحر في احترام لا يكون إلا احتراماً فحسب . ولإرضائها لا بد لها من عاطفة تتوجه بكليتها الى شخصيتها ، اي الى حريتها الكاملة وتكون اعترافاً بحريتها . لكن ينبغي في نفس الوقت أن تكون هذه العاطفة كلها رغبة ( شهوة ) اي أن تتوجه العاطفة الى جسمها بوصفه موضوعاً . فهذه المرة إذن ترفض أن تدرك الرغبة بما هي رغبة ، بل ولا تعطيتها أي اسم ، ولا تعترف بها إلا بالقدر الذي تعلقو ناحية الامجاب والاحترام والتوقير وتستغرق كلها في الاشكال السامية التي تحدثها، بحيث لا تظهر بعد إلا كنوع من الحرارة والكثافة، لكن ها هو ذا يمسك يدها . وهذا الفعل من جلب محدثها قد يفسر الموقف مستندياً قراراً مباشراً ، فإسلام اليد معناه الرضى بالفزل ،معناه النشوب ، وسحب اليد معناه قطع هذا الانسجام المضطرب التلق الذي يؤلف فتنة الساعة : وكلنا يعلم ماذا يحدث حينئذ : تسلم الفتاة يدها لكنها لا تبين انها أسلمتها .

إنها لا تبين ذلك لانها في هذه اللحظة روح خالصة . وتجبر محدثها الى مناطق التأمل العاطفي ، وتحدث عن الحياة ، عن حيائها ، وتبدي على مظهرها الجوهري : شخصاً ، شعوراً ، وإبان هذا الوقت، يتم الطلاق بين النفس والجسم ، فتستريح اليد ساكنة بين يدي رفيقها الحلوين : لا هي بالمؤلفة ولا بالمقاومة انها شيء . . . إنها تستبجع لنفسها الاستمتاع بلذتها بالقدر الذي الذي به تدرك هذه الالة على انها ليست لذة . . فانها ، وهي تشعر شعوراً عميقاً بحضور جسمها ، - الى حد أن تضطرب - تحقق نفسها بوصفها ليست جسمها ، وتتململ جسمها من عل كشيء سلبي يمكن أن تحدث له أحداث ، ولكنه لا يستطيع أن يستثيرها ولا أن يتجنبها لأن كل ممكناته خارج ذاته » .

إن سلوك سوء النية عام جداً ، يتجلى في سائر مجالات الحياة الإنسانية ، ويختلف مضمونه باختلاف هذه المجالات ، ولكن صيغته الأساسية تظل هي نفسها : رغبة تدمير ذاتها بالتنقل وعدم الاستقرار بين موضوع هذه الرغبة والمعيار الأخلاقي .

ويتعبر سارتر : بين الواقعية والعلو . دون اية محاولة للتأليف أو التركيب بين الحدين المتناقضين ، فالشاهد يظل نفسه بكل توتراته حتى يتم إشباع الرغبة على حساب المعيار الأخلاقي . وهذه الرغبة غير المشروعة قد تكون جنسية أو اقتصادية أو سياسية الخ . .

وموقف سوء النية ليس قائماً على العلاقة مع الآخر ، فهو علاقة مع الذات كما رأينا ، علاقة تتجلى من خلال موضوع ما ، قد يكون سلوك الآخر نحونا في ضرب من التقرب والافراء ، في صفقة مشينة : جنسية أو اقتصادية أو سياسية ، وسوء النية يقرأ هذا التقرب قراءة ملتوية ، مناسبة للرغبة ، كما فطمت الفتاة .

وقد يكون الموضوعاً إيديولوجياً ننتجها لتمويه الواقع غير الملائم . وقد نعد إلى إيديولوجيا سائدة ، كالماركسية ، بقولها بحيث تنسجم مع الرغبة العطالية في انعدام الجهد وبذلك نخون معناها الأصلي .

وقد يقوم سوء النية بقراءة الدين قراءة تفصله عن ملامحه الحقيقية وهي الالتزام بالمعيار الأخلاقي الذي يؤلف القاسم المشترك بين الأديان كلها ويميزها عن الفلسفة ، لأن الدين ليس نظرية في المعرفة ، ولكنه معرفة تدير درب العمل .

فالدين تأليف أو تركيب بين حدي جدلية التأمل والفعل ، وسوء النية هو الذي يفصل بين حدي الجدلية : إما بالإغراق في التأويل الميتافيزيقي ، أو بالفرق في التفاصيل الفقهية التي يرفعونها إلى مرتبة الملحق .

عندما تنحل جدلية التأمل والفعل ، تنفصل العقائد عن الممارسة ،  
ينفصل الدين عن حياة المجتمع وتفتت الجدلية الحقة الى مجادلات  
مصطنعة داخل دائرة التأمل المجرد ، حيث تسود المقولة المطلقة المجردة:  
مقولة الإيمان والإلحاد .

ويصبح من حق كل فئة أن ترمي الأخرى بالإلحاد وتجعلها مثلاً  
لشر المطلق ، لأن المعيار العقلاني الذي ينتسب الى الواقع الموضوعي  
لم يعد موجوداً ، ويتجلى سوء النية في قراءة الواقع الثقافي والسياسي  
والاقتصادي ، أي في قراءة اللوحة الاجتماعية ، قراءة محابدة ، تتجاهل  
وتجنب المشكلات الحقيقية ، فهي تتكلم دون أن تقول شيئاً لأنها تنقل  
القول الى مجال آخر ، لا يمس واقع البنية الاجتماعية - السياسية  
التي تتميز بأنها كل مترابط .

إن هذه القراءة تمزج مشكلات جزئية صغيرة ، متجاهلة العلاقة  
الأساسية في البنية ، علاقة المجتمع بالسلطة ، تلك العلاقة التي تناسس  
عليها العلاقات والظواهر الاجتماعية كلها .

- إن المثقف الذي يرفض رؤية المشهد الكلي ويقطع منه مشاهد  
جزئية عابرة ، متفاضياً عن علاقتها بالكل الذي يحتويها ، هو مثقف  
سوء النية يعتمد النظرة السحرية بصورة واعية ليرى الأشياء على  
( غير ) ما هي عليه ، لكي يعفي نفسه من مسؤولية العمل من أجل  
( ما ينبغي ) أن تكون عليه الأشياء .

وقد يعمد سوء النية الى إنتاج فن ضبابي ، يعتمد الهمام  
والهذيان ، وبذلك يوه شخصيته ، فهو في الوقت نفسه رسول الحرية  
وكاهن في أنظمة الطغيان .

إن سوء النية يمثل أسلوباً معيناً في قراءة الواقع ، أسلوباً يقوم  
على حجب الحقيقة عن الذات ، بمقدار ما تؤدي هذه الحقيقة الى زيادة



كمية الاثارة والتوتر . إن سوء النية ، عند اصحابه ، يبدو وكأنه الطبع  
الثلث الذي يملئ أسلوب الحياة الأساسي ، في سائر مجالاتها :

« إن له . . شكلا مستقلا ومستقرا ، ويمكن أن يكون المظهر المعتاد  
للحياة لعدد كبير من الناس . ويمكن للمرء أن يمشي في سوء النية . . .  
إنه يتضمن أسلوبا في الحياة ثابتا وخالصا » (٤٧) .

إن سوء النية هو تقيض الاخلاص او الصديق الذاتي الذي يحمل  
الشخص على الاخلاص للحقيقة والالتزام بالمعايير لاخلاقية التمسك منها ،  
وفي هذا خروج على مبدأ النرفان والدرجة صفر من التوترات . ولكن  
في حالة الاخلاص يضيغ الانسان نفسه ليجدها على صورة ارقى ،  
فالاخلاص رهان على الحياة لا على الموت ، على العكس من موقف سوء  
النية الذي يبحث عن الخلاص الذاتي ليضيغ نفسه وعالمها .





## المطالة الفاعلة

منطلق المطالة صورة هوائية ، كما رأينا ، هي صورة الدرجة صفر من التوتر ، والمطالة المنفعلة تحقق هذه الصورة بأسلوب هوائي ، كما رأينا أيضا ، هو أسلوب النظرة السحرية التي تتجلى من خلال روح الطفولة وتمتد من خلال الأعراض العصبية وإيديولوجيات سوء النية ، فالطفالة المنفعلة هوائية في مطلقها وأسلوبها ، انسحابية تتجنب الواقع وعندما تضطر إلى مواجهته فإنها تقرأه قراءة خلفية ، هي قراءة النظرة السحرية ، إنها مطالة سلبية سكونية لا تحاول التأثير في العالم بل في ذات صاحبها .

أما المطالة الفاعلة فتشارك مع المنفعلة في الهدف ، فهي ترمي إلى تحقيق الصورة الهوائية ، صورة الدرجة صفر من التوتر ، كالمنفعلة تماما ولكنها تختلف عنها في الأسلوب . فالمطالة الفاعلة تسعى لتحقيق الصورة الهوائية عن طريق مواجهة الواقع والتعامل معه ، سعيا وراء الهدف الحيالي البعيد ( والمستحيل طبعا ) ، هدف انهدام الإنفلة بصورة مطلقة ، بالسيطرة على الآخر — باحث الإنارة — وذلك بتملكه أو إخضاعه وبذلك يتحول إلى موضوع ساكن تماما .

فالمطالة الفاعلة ، مثل المنفعلة ، تهدف إلى السكون المطلق ولكن بأسلوب واقعي كما قلنا . ولذلك نجد في المطالة الفاعلة ثنائية الذات والموضوع ، فهناك الذات الفاعلة والموضوع المنفعلة ، ولذلك سميناهما المطالة الموضوعية في المقالة نفسها : جدلية الحياة .

إن العطالة الفاعلة هي استيلاء مبدأ ( النرفقا ) على مبدأ الواقع ، كما تستولي الرغبة على الحاجة ، هي تحكم الصورة السحرية بالفعالية الواقعية وتسخرها للرغبة المطلقة . وبذلك يختل مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن ويتحول مبدأ الإقتصاد في الطاقة ، ذلك المبدأ الواقعي النسبي الخاضع للمعايير العقلانية ، يتحول هذا المبدأ الذي يصون الحياة إلى مبدأ النرفقا الذي يحركه خيال انعدام الإثارة بصورة مطلقة .

إن التكنولوجيا الحديثة . تستند إلى العقل العلمي وتطبيقاته الواقعية ، ولكن هذه التكنولوجيا مدفوعة بهوام الرغبة في المطلق ، الرغبة في انعدام التوتر الذي لا تحققه إلا الهيمنة المطلقة . إنها رغبة الإنسان في أن يكون الله كما يعبر ( سارتر ) .

إن جنى الف ليلة الذي يرمز إلى هوام إنجاز الرغبة ، ذلك الجنى الذي ابتكره الخيال الشرقي هو الصورة الخيالية الضمنية المحركة للتكنولوجيا الغربية التي تتطور بجنون نحو إنجاز الرغبة المستحيلة ، فلا تحقق سوى استهلاك الطبيعة وتدميرها .

إن العطالة تتجلى في نمط من أنماط العلاقة بالموضوع ، هو نمط العلاقة التي تلحق بالموضوع بالذات . فهي ، بدلا من أن تراه كما هو في ذاته ، تعرفه بطريقة تمكنها من السيطرة عليه .

لقد تكلم الفلاسفة عن نمطين من المعرفة : النمط الأول هو المعرفة النزيفية وهي أشبه بالرؤية الفنية . والنمط الثاني هو المعرفة من أجل السيطرة على الموضوع وهذا هو نمط المعرفة العطالية .

إن الموضوع في نظر العطالة لا يرى كما هو في ذاته ، ولكن من خلال المقولات المعرفية للأنا ومثالها لوحة المقولات التي قدمها ( كانط ) . ومن أهمها مقولة العلة أو السببية التي برزت قبل كانط مع ( ليبنتز ) .

والتفكير في الشيء من جهة السببية يعني أننا نفكر بطريقة إنتاجه ، أي بطريقة إخضاعه للأنا وليس رؤيته كما هو في ذاته . فالأشياء في ذاتها

تؤلف مالمأ آخر في نظر كانط هو عالم ( النومين ) الذي يعتبره ممتنعا على المعرفة بطبيعته . التفكير بطريقة إنتاج الشيء أي التفكير به من جهة السببية يعني أن نتجاهل مفهومه الحق وأن نرد هذا المفهوم الى العوامل السابقة عليه ، أي العوامل التي تؤدي الى إيجاده .

هذا التفكير الإجرائي أو البراجماتي بلغ نضجه مع الإيجاد الأكسيومي الحديث *Axiomatique* ( وهو منظومة المبادئ ، أي الأسس التي يقوم عليها النظام الرياضي ، من جهة ما هو استنتاج شرطي . . والأكسيوماتيكا الصورية التي تؤلف نضج الاتجاه الأكسيومي ، مؤلفة من قضايا مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا منطقياً بصرف النظر عن المطابقة بين حدودها وبين الأشياء الخارجية ، كما في الهندسات اللا إقليدية (٤٨) .

مع هذا الاتجاه أصبح الفكر ينطلق من مصادرات يضعها العقل دون أن تكون بديهية في ذاتها ، وهي تبرهن نفسها بما تنتجه من قضايا جديدة . وأما الشيء والمكان ذاته فقد انحلا الى علاقات رياضية مجردة وبذلك أصبحت الأشياء ملكا للعقل يتحكم بها عن طريق التحكم بالعلاقات الرياضية التي تؤلف المعادل الذهني للأشياء .

إن عقل الحساب *Ratio* أو عقل السيطرة على الموضوع قد بلغ رشده وأصبح الأسلوب الإجرائي أو البراجماتي هو الغالب .

تلكم هي مسيرة الحضارة الغربية كما يراها ( هيدنجر ) بحق في كتابه : مبدأ العلة . تلك الحضارة قد أدارت ظهرها للوجود كما هو لكي تعيد إنتاجه من خلال مبدأ العلة الذي يحقق السيطرة .

هذا الموقف العلمي الحديث هو امتداد المعطالة وهو يؤدي الى الإخلال بمبدأ التوازن ، فكائنات الطبيعة لا تبعد بعضها ولا تستأصل الأنواع ، لأنها تعمل ضمن مبدأ الثبات أو مبدأ التوازن الذي ظل مهمينا على الطبيعة حتى توصل الإنسان الغربي الى امتلاك القدرة التكنولوجية

في العصر الحديث فبدأ الاختلال في مبدأ التوازن . وهذا الاختلال ينمو باستمرار والإنسانية تشهد اليوم نتائجها الفظيعة : تدمير البيئة الذي يحاول الإنسان الغربي أن يتبرأ منه ( بتفسيرات علمية ) تلقى بالمسؤولية على شعوب المهامش .!

إن التكنولوجيا المدفوعة بالرغبة السحرية في التملك المطلق تنمو في تسارع يتزايد باستمرار وخلال نموها تؤدي إلى الخلل في نظام الطبيعة وتفسد البيئة وتهدد الحياة .

إن التكنولوجيا السحرية تستهلك إمكانيات الحياة ذاتها ولكي ندرك ذلك يكفي أن نرجع قليلا إلى الوراء ، إلى عصر ما قبل الآلة البخارية ونقارن بين صورة الطبيعة في ذلك العصر وصورتها في عصرنا : إن إمكانيات الحياة تتضاءل باستمرار وقد يصل هذا التضاؤل إلى الطريق للسدود بصورة تبدو مفاجئة .

إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفسد بيئته كما يقال ، والإنسان الغربي هو المهيمن في هذه المسيرة التي ليست سوى ضرورة عطالية ، نموها يعني الإنفلاق التدريجي لافق الإنسان الذي يبدو مثل حيوان دخل مفارة متطاولة مثل رواق مخروطي ينتهي برأس مغلق هو نهاية الحضارة أو نهاية الحياة ذاتها .

وهكذا يبدو كأن الحضارة تمر بدورة أو سنة كبرى كما يرى الإفريق ، تصل إلى نهايتها لتبدأ دورة جديدة وهكذا . . ولكن العلماء المعاصرين يشكون في إمكانية انبعاث الحياة مرة أخرى لأن الخلل يشمل الكون المحيط بالإنسان .

إن التنبؤ حول خاتمة الضرورة قضية يحسمها العلم ، وما يمكن الجزم به هو أن مسار الضرورة يعاني من تضيق تدريجي وأن صورة الرواق المخروطي المفلق هي هاجس عصرنا ، والإنسان الغربي أشد حساسية له لأنه أشد وهما .

هكذا ينهار اقتصاد الحياة ، الاقتصاد الذي يحكمه مبدأ الثبات والتوازن ويصون الطاقة ، ويهيم الاقتصاد المطلق الذي يبذل الطاقة ويستهلك ما حوله في سعيه إلى إلغاء الإنارة والوصول إلى حالة السكون المطلق .

إن سيكولوجيا الرغبة العطلية تستطيع أن تسهم في موضوع العصر المخطر ، موضوع إفساد البيئة واستهلاكها ، فهذا الخطر لا يمكن السيطرة عليه إلا بتحليل سيكولوجي وصلنا إلى جذره الحقيقي : الرغبة السحرية في المطلق لقد أسهم فرويد أيضا إسهام في تخفيف المأساة الإنسانية من طريق الوصول إلى الصراعات العميقة في اللاشعور . ولكي نتلافى المأساة العظمى ، مأساة دمار الحياة ينبغي أن نعتد النهج الفرويدى للكشف من جذر المشكلة في اللاشعور .

إن العطالة المنفصلة تنسحب من العالم وتتجنبه لتنعزل في عالم ذاتي مبني بمادة الهوام ولذلك فهي تدمر صاحبها بأن تعزله عن الواقع ، أما العطالة الفاعلة فتتزعج إلى الاستيلاء على الموضوع من أجل تسكينه تماما ولذلك فهي ان تتوقف قبل الدمار الشامل .

إن العطالة الفاعلة - وهي امتداد الرغبة السحرية كما رأينا - لا تعترف بوجود يحدها ، فهي ترمي إلى الهيمنة المطلقة ، ولذلك فهي ترفض وجود كيان مستقل عنها : فهي تحول كل كيان آخر من بنية نظامية تعمل وفق قوانينها الذاتية إلى بنية تابعة تعمل وفق الرغبة الهيمنة وبذلك تفقد معنى البنية .

إن العطالة الفاعلة تعطل المعيار الناظم لبنية ، فهي لا تعترف بضرورة خارجية عنها ، إذ لا ضرورة - عندها - سوى إنجاز الرغبة السحرية ، ولذلك فهي بطبيعتها متناقضة مع المعايير مهما كان نوعها فالقانون نقيض الرغبة السحرية .

وذلك فالمعطالة الفاعلة تهشم البنى الاجتماعية بتعطيلها ثوائين  
الناظمة لها وبذلك تحولها الى ملكية خاصة بها .

في المعطالة الفاعلة هناك دوماً ذات عطالية تؤلف المركز وموضوعات  
ملحقة بها تؤلف حلقت في بنية المركز ( تعايش المعطالات الصغرى  
والكبيرة ) . وهذه البنية جاذبة - نابذة معا ، فهي تجذب نحوها ما يلائم  
الرغبة وما تستطيع امتصاصه وإدخاله في حلقة المحور أو المركز المجاذب  
وتبذل مايقاومها أي كل موضوع يطمح إلى أن يكون ذاتاً ، ولو كانت  
اخلاقية تنشأ الاعتراف الانساني المتبادل . فهذه اللدات الاخلاقية  
تصنفها المعطالة مع ذلك ضمن دائرة الغريب الغاير أو المختلف ، والانبوذ  
الذي تعمل على امتلاكه أو تهشيمه ، فالمعطالة ترفض الغايرة والتعددية .  
إنها ثنائية الطابع دوماً وجذر هذه الثنائية هو الثنائية الترجسية ، أو  
بنتيها المزدوجة ، كما رأينا ، فهناك البنية المجاذبة وما يغايرها ، أي  
العدو الذي يجعله محلاً لإسقاط العدوانية وهذيانات التأويل وهكذا  
تقيم المعطالة جدران البلواتويا بين البشر .

هذه البنية الثنائية يمكننا أن نسميها بنية التعصب والعدوانية ،  
التعصب للمركز والعدوانية الموجهة نحو الآخر أو الغريب وواضح أن  
هذا الغريب يعتبر نفسه من جهته مركزاً أو ذاتاً ويعتبر الآخر غريباً  
وهكذا .. وذلك ما يؤدي الى الصراع المعطالي ، وهو امتداد الصراع  
القائم بين الأنواع الحية مع فارق أساسي : الصراع المعطالي على المستوى  
الانساني الانساني تحكمه الرغبة السحرية التي تسمى لاستئصال الآخر  
في حين أنه على المستوى الحيواني محدود بالحاجة التي تسمح بالتعايش  
والتوازن ولذلك نسميه الصراع الحيوي ، لان المعطالة ، ما دامت تقوم  
على أرضية الممكن السحري ، فهي خاصة بالإنسان إنها امتدادات نزعة  
الكل أو لا شيء الطقولية .

إن الصراع المعطالي هو صراع الرغبات السحرية التي تسمى كل  
منها الى أن تنفرد وحدها في السيطرة على المجال الاجتماعي ، ومثاله



الصراع الرأسمالي السائد في المجتمع اللدني أو البرجوازي حسب نمير هيجل وماركس ، صراع الكل ضد الكل حيث يبدو الانسان ذئبا على اخيه الإنسان .

والصراع العطالي - من أجل أن يكون ناجما - فإنه يعتمد التقنيات الاجتماعية ذاتها : ( السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا ) . إن الاقتصاد والتكنولوجيا هما مصدر الطاقة الاجتماعية ولذلك فهما ثروة المجتمع ، أما السياسة فهي جهاز التحكم في توزيع هذه الطاقة وتصريفها ، فالسياسة هي من طبيعة الفعل لا من طبيعة التأمل ولذلك فهي مرتبطة بالقدرة أو بالقوة ، وهذه القوة هي ما يعبر عنه في لغة السياسة بالسلطة . فالقرار السياسي يشير الى السلطة ويظهرها ولا معنى له خارج هذه السلطة .

ولذلك كان الاستيلاء على السلطة يعني الاستيلاء على طاقة المجتمع .

إن القوة لا الحيلة هي الوسيلة النوعية للسياسة ، فالحيلة تعتمد قبل الاستيلاء على السلطة بصورة أساسية ، ولكن بعد التمكن من السلطة تصبح القوة أو إظهار هذه القوة هي عنوان السلطة ، وتبقى الحيلة ممزوجة بالقوة مع ذلك لتكسب السلطة مرونتها .

القوة والحيلة هما أساس السياسة في نظر (ميخائيلي) ولذلك فإن تقنيات السياسة أو أساليبها ميكانيكية بطبيعتها وذلكم هو الوجه السلبي للسياسة . ولكن عظمة السياسة تتجلى في غاياتها ، فهي وسيلة لتحقيق المعايير والقيم ، وسيلة صيانة القيمة الأخلاقية العليا ، قيمة الشخص الانساني . والصراع من أجل هذه القيمة هو الصراع الأخلاقي الذي يناقض الصراع العطالي مناقضة المعيار القيمي للرغبة السحرية . فغايات السياسة لا تنبع من ذاتها ، لأنها ليست سوى تقنية ، بل تنبع من خارجها ، من المجال الأخلاقي الذي يؤسس قيم الحضارة ويتجلى من خلالها : ( الأخلاق الفن الدين الفلسفة الخ . . ) ، فهذه القيم لا تجد تحققها إلا من خلال السياسة التي تصون لها محلا في التنظيم الاجتماعي .

إن السياسة هي التي تقوم بتنظيم البنية الاجتماعية انطلاقاً من تنظيم إنتاج الطاقة الاجتماعية وصرفها ، طاقة الاقتصاد والتكنولوجيا التي تولد الثروة والاساس للبنية الاجتماعية . وهذا التنظيم يتسم في ضوء القيمة الأخلاقية أي مصلحة المجتمع الكلي وتلكم هي وظيفة الدولة ، فالدولة هي المعيار الناظم لحركة المجتمع ، وظيفتها أن تحقق العدالة وتحد الرغبات ، فهي المعيار الأخلاقي والمربي الذي ينتشل الأفراد من فانية الرغبة إلى كلية القانون كما يرى هيجل بحق . إن رؤية هيجل لدور الدولة العقلاني في صيانة المجتمع هي التي ألبتها التاريخ المعاصر ، فالمجتمعات التي انهارت دولتها لحقتها في هذا الانهيار : ( مجتمعات العالم الثالث وربما الاتحاد السوفياتي ) فالدولة هي الجملة العصبية للمجتمع .

إن الدولة هي عقدة الاتصال بين القيمة الأخلاقية والجسم الاجتماعي ، فهي أداة تحقيق هذه القيمة من خلال البنية الاجتماعية . فالسياسة هي تقنية القيمة الأخلاقية ، أداؤها أو وسيلة تحقيقها . والقيمة الأخلاقية تؤسس الحضارة ، فالسياسة هي ، إذن ، تقنية الحضارة .

إن العطالة الفاعلة الفاعلة ترمي إلى الاستيلاء على هذه التقنية الأساسية : السياسة ، وذلك بالاستيلاء على مركز القرار السياسي ، على الدولة ذاتها وبذلك تفصلها عن المعيار الأخلاقي وتخضعها للرغبة السحرية .



## المطالة والتمويه الإعلامي

نستطيع أن نلخص المطالة بالقول : إنها الرغبة السحرية التي تتجلى من خلال مبدأ النرفانا وتعمل على التملص من مبدأ الواقع والمعيار الأخلاقي المرتبط به .

فالمطالة صدع بين الرغبة والقيمة بحيث تنجاهل الرغبة القيمة وتحقق الإشباع بأسلوب ملتور . هذا الصدع ، هذا التنازل من مستوى القيمة يمث الشهور بالإثمية والدونية وألخجل أمام الذات وأمام الآخر ولذلك فلا بد من تمويه الصدع بصيغة ما تخفي الرغبة وتظهر القيمة وكأنها هي التي تحكم السلوك .

هذه الصيغة التي تحجب وتظهر في الوقت نفسه هي ما نسميه بالتمويه الإعلامي ، فهو تمويه لأنه بقلب الوضع الحقيقي أو الواقعي ، وهو إعلام لأنه خطاب موجه نحو الذات أو الآخر أو الإثنين معاً . والتظاهر الإسلامي يتضخم كلما اتسعت مسافة الخلف بين الرغبة والقيمة ، بين الواقع الحق والقول الإيديولوجي الذي يمويه ويؤيفه . والمعيار الأخلاقي يقيس مدى الصدع الذي يمويه الإعلام والصدع نفسه يسمى بالمسافة الإعلامية .

هذا التمويه الإعلامي مرتبط بالمطالة التي لا تظهر ساقرة ، فهي تمويه نفسها دائماً بصورة إعلامية زاهية تبهر عيني صاحبها أولاً وعيون الآخرين ثانياً ، وهكذا تختفي الرغبة الدبقة ولكنها تظل فاعلة تماماً في السلوك . إن الإنسان هو الحيوان الذي يمويه الحقيقة ويتجاهلها وبذلك يلقي بضميره في غياهب النسيان طلباً لهبوط مستوى التوتر ،

ولكنه بهذا يجعل من ذاته موضوعاً منفصلاً ، خاضعاً لمصير يرسمه الآخرون . أو يجعل العالم موضوعاً يفلته لحسابه وبمحقته .

إن الضمير هو حارس المصير الإنساني ، والأخلاق ، وليس السياسة المفصلة عن القيمة الأخلاقية ، هي التي تصون الحياة . والصدق الذي يقيمه الناس بين الأخلاق والحياة تعبير عن شهوة انشاء أو غريزة الموت التي تمكنت منهم .

إن أسلوب التمويه الإعلامي يختلف بين العطالة المنفعلة والعطالة الفاعلة ، في الأولى يتجه الإعلام نحو ذات صاحبه الذي يخدع نفسه بحجب الحقيقة عن نفسه حفاظاً على هدوئه وصيانة لذاته من التوترات . وفي الثانية يجهد الإنسان لامتلاك الحقيقة لنفسه فهو في حالة يقظة دائمة وتوتر مرتفع ، ولكنه يخفي هذه الحقيقة من الآخرين ليضلهم . في الحالة الأولى ليس هناك سوى طرف واحد هو الأنا الذي يخدع نفسه وهذه حالة سوء النية .

وفي الحالة الثانية توجد ثنائية الخادع والمخدوع المعروفة في الكذب ، فالكلاب يحتفظ بالحقيقة لنفسه ويحجبها عن الآخر ويقدم له صورة زائفة بدلا منها .

إن إصلاح العطالة المنفعلة يتجلى من خلال أساليب سوء النية والأعراض العصابية . وقد رأينا أن مسلك سوء النية له صيغة أساسية رغم التنوعات الكثيرة التي يبدئها ، وهذه الصيغة تتكون من رغبة موهبة بالقيمة الأخلاقية . ونحن نستطيع اكتشافها وراء قراءة سوء النية للواقع والدين والايوبولوجيا والفن الخ . . ، تلك القراءة التي تزور الحقيقة من أجل الرغبة كما رأينا .

وصيغة سوء النية هذه تخفف من توترات الشخص لأنها تشبع الرغبة بصورة بديلة كما رأينا ونهدهى الضمير الذي تسلبت الرغبة من ورائه .

إن على الأنا أن يبرر انحيازه وأن يتكلم بصوت المكوث ولقته وما دام قد تواطأ مع الرغبة فعليه أن يبرر هذا التواطؤ أمام الضمير في خطاب يوجه إليه ضمن صيغة سوء النية ذاتها ، تلك الصيغة المزدوجة التي تؤدي وظيفتين متناقضتين في وقت واحد : إشباع الرغبة وخيانة الضمير من جهة ، وحجب هذه الواقعة من الذات بحيث ينظر الشخص إلى نفسه وكأنه منسجم مع المعيار الأخلاقي من جهة أخرى .

وواضح أن هذه الوظيفة الثاقبة هي جوهر الخطاب الاعلامي الموجه نحو الذات لتمويه الرغبة وتهذئة الضمير ، والخطاب موضوع بلفة الممكن السحري الذي لا يعرف بالتناقض أو المستحيل فكل شيء ممكن ، إن الخطاب مطبوع بالطابع النطقي ولكنه منطق العواطف التبريري .

هذه الصيغة المتناقضة المتبسة هي بنية سوء النية التي يدخل الاعلام في صميمها كما نرى ، وهو يتزايد طردا مع تزايد انحراف الرغبة عن المعيار الأخلاقي إذ أن عليه أن يغطي هذه الفجوة أو هذه المسافة بتبريرها أمام الضمير .

هذا الخطاب الاعلامي الموجه نحو الذات هو في الوقت نفسه موجه نحو الآخر بصفته الشاهد الخارجي الذي يدمج بنظراته ممثله الداخلي ( الضمير ) وذلك لرد اتهام هذا الآخر وتبرير الذات تجاهه وهكذا نتحرر من نظره ونحمله على قبول نظرنا إلى أنفسنا وبذلك نواجهه ونثار من إتهامه إيانا .

إن صيغة سوء النية هي صيغة تسوية أو تواطؤ ذاتي بين الأنا والرغبة وذلك على حساب القانون الأخلاقي ، هي تبرير الشخص الذي أشبع رغبته بصورة ملتوية ، ولذلك نجد سوء النية يتشبث بهذا الأسلوب الذي يبدو وكأنه الطبع الثابت الذي يعبر عن نفسه في سائر مسالك الحياة .

فلنا إن سوء النية هو تكوص واع إلى أسلوب الممكن السحري ،  
والحقيقة أنه يلتقي مع العصاب القائم على أرضية هذا الممكن ، يلتقي معه  
في البنية والوظيفة : فمن حيث البنية وجدنا أن صيغة سوء النية هي  
رغبة مموهة بالقيمة الأخلاقية ، وبنية العرض العصابي هي تسوية  
أو توازن بين الرغبة المكبوتة ودفاع الأنا الذي يقوم بالتبرير المنطقي .  
ففي الحالين نجد أن جذر البنية هو الرغبة وسطحها هو الاعلام الموجه  
نحو الذات والآخر معا .

وظيفة هذا الاعلام في سوء النية هو التبرير المنطقي والأخلاقي ،  
وتخفيف التوترات الدائنية ، ومواجهة الآخرين ورد اتهامهم وتوكيد  
الذات تجاههم . ولهذا نجد الشخص يتشبث بسوء النية ويجعل منه  
أسلوبه الثابت في الحياة . وهذا ما نجده في العرض العصابي .

« ومن خير الأمثلة على هذه العملية ( التبرير ) ، ذلك المريض  
بالوسواس الذي يستخدم نشاطه المنطقي في تبرير انتشار خواطره  
وعقوسه الوسواسية . وبفضل تكوين العرض يحصل المريض العصابي  
على تخفيف يسير في توتره اللا شعوري ، ما دام قد تعدل عليه الكتب  
الناجح ، وذلك هو الريح الأول للعصاب ، أما الريح الثانوي فهو أنه  
يسمح للمريض بأن يمارس نفوذا معيناً على بيئته ، بل وأن يفرض عليها  
سلطانه ويثار منها نفسه . ههنا الريحان يشجعان العصابي على  
التحالف مع العرض ، وكثيراً ما ينشأ لديه نوع من التشبث بالعرض ،  
على الرغم مما يلحقه به من الأذى ، وهو يقاوم كل محاولة للقضاء على  
العرض ، و يشعر بخسارة إذا اختفى العرض » (١) .

إن العرض العصابي هو البنية النموذجية التي تحاكيها صيغ العاطلة  
المنفصلة كلها ، فهو يحقق لصاحبه الأشباع السحري والتبرير الأخلاقي —  
المنطقي والحماية ضد نظرات الآخرين .. ولذلك فإن بنية العرض  
العصابي هي الصورة الجنينية التي نجدها بصيغ متطورة على أنحاء  
شتى في إيدولوجيات سوء النية عند الراشدين التي تؤدي وظائف العرض

العصايي نفسه ، ولا تفوقه إلا في ضخامة الجهاز الاعلامي ، فهي لذلك إيديولوجيات عصبية لا ترمي الى تغيير الواقع ، شأن الإيديولوجيا الفعالة ، ولكن الى تبريره فهي صيغ للتوفيق بين عطالة الشخص والواقع الاجتماعي ، مهمتها ان تبرر الشخص ، فهي إعلام يمويه نفسه للذاته وللآخرين ، شأنه شأن المعرض العصايي ، إن الانسان لا ينفك عن التبرير لأنه حيوان عاقل وعليه ان يكون معقولا .

إننا لمرض العصايي هو نواة الإيديولوجيا العصبية كما قلنا ، فهو لذلك إيديولوجيا المريض ، ينشئها بصورة غير واعية بأسلوب الممكن السحري لإشباع الرغبة وتبرير الذات . أما الراشدون فينشئون أقوالهم الإيديولوجية بصورة واعية لتطيح حاجة العصاب نفسه . وهي مثله ، تقوم على أرضية الممكن السحري لأن سوء النية هو النقص الواعي إلى هذا الممكن . ولذلك سميناها الإيديولوجيات العصبية ، فهي تؤلف عرضاً عصبياً متطوراً وصل إلى مستوى اللغة ولذلك فهو إعلام محكم أشد تمويها ، وعلينا ان نخترق أناقة التعبير اللفظي لاكتشاف الرغبة التي يمويها رداء التعبير هذا .

إن التطبيق مع المعيار الأخلاقي حالة مثالية لا يمكن بلوغها ، فلا بد من صدق أو مسافة بين المعيار والرغبة وإعلام هو الذي يغطي هذه المسافة فهو لذلك بعد أساسي من أبعاد الشخصية ، فكل شخص ذو قول أيديولوجي يبرر به نفسه وهذا هو مستوى الإعلام الفردي أو السيكولوجي اللبّي يؤلف طبقة أعمق تحت طبقة الإعلام السياسي وتحتاج هذه الطبقة الضمنية إلى إعادة قراءة الأقوال الإيديولوجية التي ينشرها الشخص في سلوكه الاجتماعي . فلا إيديولوجيا فردية لا تؤلف بنية محكمة كالإيديولوجيا السياسية ، ولذلك نجد الأفراد كثيراً ما يلجؤون إلى إيديولوجيا سياسية بارزة يؤولونها وفقاً لبنيتهم السيكولوجية فيجعلون منها إعلاماً ذاتياً يبرر عصبهم ، وهكذا يراكم الإعلام السياسي أحياناً على سيكولوجيا الأفراد ويتناغم معها . وهكذا نميز أخيراً ثلاثة راقعات أو ثلاثة مستويات إيديولوجية :

المستوى الأعمق هو مستوى الإيديولوجيا اللاشعورية التي تحكمها الرغبة العطالية بصورة مباشرة فهي إيديولوجيا صادقة لا يشوبها الإعلام وتؤلف نظرة الطفل الأساسية إلى الحياة أو أسلوب الحياة الأساسي بتعبير ( أدلر ) وهي تتكون في الطفولة الأولى بصورة غير واعية . إنها أسلوب الطفل في انتجاز رغبته وأشباعها مباشرة بصورة هوسية ، فهي نواة الشخصية التي تمهدها إيديولوجيا سوء النية . والأفضل أن نسميها النظرة إلى الحياة التي تعكس أسلوب الحياة الأساسي بدلا من الإيديولوجيا لأنها خفية من الإعلام إلا إذا كتبت عصابية .

والمستوى الثاني هو مستوى إيديولوجيا سوء النية أو العصابية التي يبدأ معها الإعلام ، فهي تؤلف قلبا لقويا للإيديولوجيا اللا شعورية أو نزويها لها .

هذان المستويان نجدهما في شخصية الفرد نفسه مثل طبقتين جيولوجيتين .

أما المستوى الثالث فهو مستوى الإعلام السياسي المعروف السدي تبته الأحزاب والأنظمة السياسية .

إن الإيديولوجيا العصابية هي الرد السيكلوجي على واقع صعب يؤلف الخوف مناخه الأساسي ، ولذلك يلجأ الأفراد إلى الاحتفاء منه بالأقوال الإيديولوجية .

إن التضخم الإعلامي بنشاط الدرجة الأولى من إتساع الصدع بين الرغبة والمياري ولكنه ينشأ عن مناخ الخوف أيضا حتى عند النماذج الأخلاقية ، ولذلك نجد ( الأوبئة الإيديولوجية ) ، بتعبير ( ريمون رويه ) ، تنتشر في العصور الظلامية ، عصور الاضطراب والفوضى التي يسودها انعدام الأمن الاقتصادي أو السياسي أو كليهما معا . وبدلًا يتحول المجتمع إلى هيكل إعلامي قوامه الأقوال الإيديولوجية كأنه حفلة تنكرية



أو لعبة أقنعة فتتعدى الصراحة وينعدم الحوار ويصاب المجتمع من جراء ذلك بالتفسخ وسيطرة الرغبات الفردية . وتواري المعيار الأخلاقي الذي يؤسس الحوار الاجتماعي .

لقد أسهبت في شرح سوء النية لأن الانحراف الآن يبدأ به لينعكس بعد ذلك على المجتمع . ورغم أن الفرد محمول بدواعٍ خارجية كثيرة على هذا الانحراف فإنه يعتبر مسؤولاً عنه لأنه عملية وإامية تقف على النقيض من الصدق الذاتي أو الاخلاص فهو خيانة للذات وتخل عنها وعن مصيرها وتركها فريسة سهلة لقوى المظلمة الفاعلة ، إن انتشار سوء النية تعبير عن ميل جماعي نحو الموت وهو يسبق لحظات الانقراض الاجتماعي أو الحضاري فالشعوب لا تموت ولكن تنتحر .





## الإعلام والمطالة الفاعلة

المطالة الفاعلة ، ما دامت تعمل للسيطرة على الآخر وامتلاكه ، فهي مرتبطة بالسياسة على نحو جفري . وقد رأينا المطالة الفاعلة تحاول الاستيلاء على تقنية الحياة الأولى : السياسية .

وهي فن الخطة أو استراتيجية صيانة الذات التي تنبثق من الفاعل مباشرة لتهدد سلوكه في عملية الصراع من أجل الحياة . وهذه الخطة تنبثق على المستوى الحيواني بصورة غريزية ، فالفرصة تشبه البرنامج المسبق المودع في الكائن الحي الذي يتجلى في أنماط سلوكية ثابتة مثل ضروب المراوغة والخداع التي تقوم بها الأنواع الحيوانية طلباً للنجاة أو الافتراس . فالسياسة وظيفة بيولوجية سمتها الأساسية الصراع مع الآخر .

هذه الصورة الجنينية للسياسة التي نجدها على المستوى الحيواني لا بد لها من التطور على المستوى الإنساني ، حيث يحل السلوك العقلي المتنوع والمتجدد باستمرار محل السلوك الغريزي الثابت ، وتصبح السياسة مشروعاً موجهاً للمجتمع لتنفيذه . فالسياسة تنتمي إلى مجال الفعل لا إلى مجال التأمل ولذلك فهي مرتبطة بجماعة بشرية تسمى لتحقيقها . إن الآخرين موجودون في صميم المشروع السياسي الذي لا تنفصل فيه الخطة عن الخطاب الموجه للآخر لتبرير المشروع له وإقناعه به ..

وعلى هذا النحو يتكون المشروع من الخطة ، وهي مؤسسة على المعرفة ، وهادفة مثل كل فعل إنساني ، أي أنها ذات قضية تاريخية

تؤلف غابة الخلطة ومعناها . هذه القضية قد تكون قضية طبقة أو شعب أو قضية الحضارة ذاتها لإتقانها من الزوال . إن القضية التاريخية تنتمي الى مجال القيمة الأخلاقية المشتقة من قيمة الإنسان نفسه ، وهي تستمد تبريرها الأخلاقي من هذا الإنتماء الى المجال القيمي الذي يعتبر المعيار الأخلاقي للقضية . قلنا إن الخلطة لا تنفصل عن الخطاب الموجه الآخر ، وهذا الخطاب يبرر المشروع بغايته ، بالقضية التاريخية التي يعمل من أجلها ، وهذه القضية تنتمي الى مجال القيمة ، فالخطاب السياسي يبرر المشروع بإرجاعه الى القيمة الأخلاقية أو الإنسانية .

تلك هي عناصر المشروع السياسي إذا :

١ - المعرفة التي يتأسس عليها .

٢ - الخلطة التي يعتمد عليها .

٣ - القضية التي يسعى إليها وهي العنصر الأخلاقي الذي يبرر المشروع ويحدد أسلوب الخلطة .

هذا المشروع هو الإيديولوجيا نفسها ، وكل مشروع سياسي لا بد أن يصاغ في بنية إيديولوجية ، عناصرها هي عناصر المشروع السياسي نفسه .

فالماركسية مثلاً تقوم على أساس معرفي هو علم الاقتصاد كما تلقاه ماركس وأعاد بناؤه ، وعلى خطة هي توجيه الخطاب الى البروليتاريا وإعلان صراع الطبقات . وعلى قضية إنسانية هي قضية المجتمع الاشتراكي ، المشتقة من الصورة المثالية للإنسان .

إن المشروع السياسي يتجلى إذا ، في هيئة إيديولوجيا قد لا تبلغ البنية النظامية ولكنها تبقى بمثابة أقوال إيديولوجية ، فالسياسة

لا تفصل من القول الايديولوجي الذي قد يكون مشروعاً لإعادة تنظيم البنية في ضوء القيمة الأخلاقية ، وقد يكون مشروعاً لاقتناص السلطة لصالح الرغبة السحرية ، فالسياسة سواء خضعت للمعيار الأخلاقي أو للعطالة تتجلى دوماً في صورة إيديولوجيا حقيقية أو زائفة .

والإيديولوجيا الحقيقية تؤلف سياقاً متصلاً ينطلق من المعرفة ( معرفة الواقع في ضوء - المعارف الراهنة ) ، ويستمر السياق في الخطة التي تعبر خطواتها عن التوجه نحو القضية . والخطاب الايديولوجي تمتصه حركة الخطة ذاتها ليصبح برنامج عمل خالياً من الإطناب أو الضجيج الإعلامي . فالإيديولوجيا الحقيقية ليست قولاً مضافاً الى البنية ولكنها الإعلام الحقيقي الذي ينتمي الى مجال السبرينيتيقا ، الإعلام الذي يقدم برنامج المشروع ويصحح خطواته بعملية تغذية راجعة . فهو يتخلل فقرات البنية ويؤلف عنصراً أساسياً فيها لأنه عنصر الوعي الذي ينير خطوات الممارسة . فالإيديولوجيا الحقيقية تؤلف سياقاً متصلاً لا انقطاع فيه . يتجه نحو القيمة أو المعيار الأخلاقي .

أما الايديولوجيا الزائفة ، إيديولوجيا التعميه الاعلامي فتنتمي الى عالم الرغبة السحرية التي توظف الخطة لصالحها وبذلك تفصلها عن القيمة الأخلاقية التي أصبحت مشلولة تماماً . وتلكم هي العطالة : الانفصال بين الرغبة والمعيار الأخلاقي . وتعميه هـذا الانفصال أو هذا الصدع هو وظيفة الايديولوجيا الاعلامية . وأسلوب هذا التعميه أو آليته هي تعميه الرغبة بتحويل القيمة الأخلاقية الى رداء إعلامي . وهـذه الآلية هي التي رايناها في العطالة المتفعلة ، فآلية التعميه الاعلامي تظل هي نفسها لأنها مؤسسة على آلية العطالة ذاتها . فالإيديولوجيا الزائفة منفصلة عن البنية ، إنها قول مضاف إليها ويظل خارجياً بالنسبة لها ، قول لتعميه الانفصال الصميمي في البنية ذاتها .

إن مادة التمويه الإعلامي هي القضية التاريخية التي تعبر عن القيمة الأخلاقية ، فهذه القضية التي وُدت بانتصار العطالة أو الرغبة السحرية تصبح نواة لخطاب إعلامي ضخم يمويه الصدع العطالي ، بإظهار هذه القضية وكأنها قد انجزت فعلا ، أو أنها ستنجز بصورة حتمية .  
( هوام لإنجاز الرغبة ) .

إن الصدع العطالي ينمو باستمرار لأن المشروع السياسي موظف لصالح الرغبة السحرية وهو يتحرك في اتجاه تحقيقها مبتعدا عن القضية والمعايير الأخلاقي المرتبط بها وبذلك يتسع الصدع ويتضخم الإعلام باستمرار لتمويه الصدع الذي ينمو . إن إيديولوجيا التمويه الإعلامي تقوم على النظرة السحرية التي ترى الأشياء على غير ما هي عليه ، فالعنصر السحري متغلغل في بنية هذه الإيديولوجيا والتضخم الإعلامي يعني نمو هذا العنصر السحري على حساب العنصر الواقعي .

إن الإيديولوجيا الحقيقية تتميز بالقضية التاريخية التي تشخص القيمة المثالية في الواقع ، مثل قضية الحرية الاجتماعية أو العدالة الخ ... فالقضية هي الحد الأوسط الذي يربط مجال القيم أو المجال المثالي المجرد بالخطأ .

أما الإيديولوجيا الزائفة فتلغي القضية بتحويل الخطأ في اتجاه تحقيق الرغبة السحرية ، وتقفز إلى المجال المثالي الذي يتحول ، بإلغاء القضية ، إلى صورة سحرية ، صورة عالم مثالي أو صورة الجنة على الأرض ، وأصحاب هذه الإيديولوجيا العطالية هم الأبطال المنقذون الذين سيأخذون بيد المهزومين إلى هذا العالم الرائع .. وتلك هي الطوباوية التي تعني حرفيا ما لا مكان له فهي صورة سحرية خالصة منفصلة عن الواقع ومناقضة له .

سده الطوباوية تفجر الرغبة الرغبة السحرية في أعماق المهزومين الذين يعانون من كبت الأنا وتعود بهم إلى مرحلة ما قبل ( الأوديب ) ،

الى الأناطولي السابق على مبدأ الواقع والقانون المرتبط به ، وهكذا يفقدون الحس النقدي ويرتبطون بالإيديولوجيا التي تضلهم ارتباطا مغناطيسيا وبذلك يتمزق استلابهم .

إن تفجير الرغبة السحرية في أعماق الجماهير وإيقاظ الأنا المعطالي لا بد أن يؤدي إلى تدمير المعايير والقيم ونماذج الثقافة السائدة ، وهذا ما دعاه الفيلسوف الإسباني ( أورتيجا إي جاسيت ) : تمرد الجماهير ، وهو في رأيه علامة تقدم ، لكن لتمرد الجماهير وجهه الآخر السيء عندما ينتج عنه تركيب نفسي جديد يشعر معه هذا النموذج الإنساني الجديد بأنه مدعو : « . . . إلى تأكيد ذاته ، والظن أن سلوكه الأخلاقي والعقلي حسن وكامل ، وهذا الرضى عن الذات يحمله على أن يفلق على نفسه دون أية سلطة خارجية ، وعلى ألا يصغي لشيء ولا لأحد والا يضع آراءه موضع الشك وعلى أن يتجاهل وجود الغير ، فيعمل كانه هو وحده الموجود في العالم . . . ومنل هذا الموقف يقود حتما إلى البربرية ، لأن البربرية معناها انعدام المعايير والسير وفقا للأراء الشخصية » .

« فليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم معيار يستند إليها الناس ، وليس ثم حضارة حيث لا توجد مبادئ قانونية مدنية يعتمد عليها . وليس ثم حضارة إذا لم يكن ثم احترام لبعض المواقف العقلية النهائية التي يرجع إليها في الجدل » . (٥٠)

إن تفجير الرغبة السحرية على حساب المعيار الأخلاقي هو ما فعله إيديولوجيا العطالة القاطلة ، تلك الإيديولوجيا المضللة التي تحمّل المتهورين على التثبيث بالسحر أي التثبيث بمطالهم المنغطة ، فالعطالة المنغطة هي الأساس الذي تقوم عليه العطالة القاطلة ، إذ لا بد من تخدير الفريسة وإلغاء الحس النقدي عندها ، بتفجير العقل السحري بداخلها ، لكي تتقبل التضليل الإيديولوجي الذي تقوم به العطالة القاطلة . إن الخداع الذاتي عند المتهورين هو الذي يهيئهم لقبول الخداع والتضليل من الآخرين . فما فعله إيديولوجيا العطالة القاطلة هو تأسيس العطالة

المنفعة ولذلك فمواجهة الظلم الخارجي تقتضي مواجهة الذات أولاً ؛  
الخروج من سوء النية نحو الإخلاص أو الصدق الذاتي .

وهكذا نجد الإيديولوجيا المعطالية تؤلف بنية واحدة ولكن اتجاه  
الخطاب فيها مزدوج ، فهو في الوقت نفسه ضرب من الخداع الموجه نحو  
الذات ، وهذا ماسميناه سوء النية الذي ينتمي إلى المعطالة المنفعة ،  
وضرب من الخداع الموجه نحو الآخر لتضليله وهذا ما ينتمي إلى المعطالة  
'القائلة' . ولإليك هذا النص :

١ - « ... الإيديولوجي يقع في فكره وعمله تحت تأثير ضلالة عن  
الواقع الموضوعي تقوم على خداع الذات . فهو يضع مكان الوجود المواقعي  
وجوداً مظهرياً ( زائفاً ) من نسج تصوراتهِ وإرادته ، ثم يعتبر هذا الوجود  
المظهري في أفعاله وأعماله بمثابة الوجود الموضوعي والواقعي . إن حياته  
النظرية والعملية تقوم على أساس من الأوهام » .

٢ - « كذلك يمكن للإيديولوجي أن يلجأ إلى تقنيع الحقيقة وتوجيهها  
من وهي وإدراكه .

فهو يملك معرفة بالوقائع المعنية ، لكنه يعرض هذه الوقائع أمام  
الآخرين بصورة مغايرة ، أي يمرضها على نحو يخدم مصالحه - سواء  
كانت هذه المصالح تتعلق بنظرة شاملة إلى العالم ، أو مصالح اقتصادية ،  
أو تمت بصلة إلى سياسة القوة والنفوذ . هنا لا يعاين الإيديولوجي من  
نقص في معرفة الحقيقة ، بل ينقصه الصدق . فهو نفسه لا يضل بل يقود  
الآخرين عن وهي إلى الضلال ، فيضلهم ، ومثل هذه الإيديولوجيا معروفة  
لدينه بنوع خاص في ميدان السياسة .

إن هذا النوع من الإيديولوجيا لا يتم فضحه إلا بكشف الاقنعة التي  
يختبئ خلفها الشخص الإيديولوجي » (٥١) .



إن تقسيم النص إلى فترتين من صناعي لا من منيع صاحب النص، ولكنه ليس تقسيماً متعسفاً بل يقوم على انقسام في بنية النص ذاته : القسم الأول يعبر عن إيديولوجيا المعطلة المنفعلة والقسم الثاني يعبر عن إيديولوجيا المعطلة الفاعلة ، وهما في نظري متكاملتان ولذلك لم يميز صاحب النص بينهما ، فهما ركنان لإيديولوجيا واحدة ، تتضمن قبول المظطهدين ( بالفتح ) لإعلام المظطهدين ( بالكسر ) .

ولكن الإعلام لا يمكن أن يحل محل الواقع ، ولا بد لعامل السلب والتناقض من أن يوقف الوعي ويبدد السحر ، ولذلك كان التمويل الإعلامي مؤسساً على الإرهاب بصورة ضرورية . وآلية هلك الإرهاب هي احتكار الحوار أو القول الاجتماعي وإغلاق المحل الاجتماعي لحساب إعلام ذوي المعطلة الفاعلة وذلك تحت طائلة الموت .





## نقيض العطالة : الممكن التألمي

الفلمة الذاتية هي مرحلة ما قبل تكون الأنا ، أي ما قبل الشعور بصورة موحدة للذات . وعندما تتكون الأنا فإن الليبدو يتجاوز حالة التبعثر والتفتت التي رايناها في مرحلة الفلمة الذاتية ويتجمع في الأنا التي تصبح الخزان الأساسي له ، ولكم هي مرحلة ليبدو الأنا أو الليبدو الترجسي . ويجب أن نفهم الليبدو الترجسي بالمعنى الواسع لكلمة ليبدو أي أنه الحب بالمعنى الواسع ، فالترجسية هي حب الذات وطلب هذا الحب من الآخر ، والرغبة الجنسية هي جزء من رغبة الأنا هذه في أن تجد إشباعها الكامل ، أي البنية الشخصية الحانية الحامية على النمط الطفولي ، تلك البنية التي تنفي القلق نفيا مطلقا . ولكن هذا متناقض مع عالم الضرورة ، فلا بد لرغبة الأنا هذه من أن يحيطها العالم ( الذي يبادلنا الخيبة بشدة الحب — كما يعبر أحدهم ) .

إن مرحلتَي الفلمة الذاتية والترجسية هما من طبيعة ذاتية قبل موضوعية . ولذلك فهما يمثلان معا مرحلة الإيروسية ( الجنسية ) الذاتية التي لم تتصل بعد بالموضوع الخارجي . والنقطة الأساسية هي العبور من هذه الإيروسية الذاتية الى ليبدو الموضوع ، أي التحول من الأنا والتوجه نحو الموضوع الخارجي ، نحو شخص من الجنس الآخر ، ولكم هي المرحلة الموضوعية أو مرحلة التنظيم الليبدي النهائي .

ولكن هذه المرحلة لا تحقق هدفها ولا تبلغ الإشباع الكامل كما رأينا ، وبما أنها مرحلة التنظيم الليبدي النهائي فيمكن الاستنتاج مع فرويد : أن المعجز عن الإشباع الكامل هو من طبيعة الفريزة الجنسية ،

( . . ) ، فإنني أعتقد أنه قد يكون لزاماً علينا أن نفكر باحتمال معين ، وهو أن تكون طبيعة الفريزة الجنسية بالذات منطوية على شيء لا يوائم تحقيق الإشباع التام ) (٥٣) .

إن عجز الرغبة الجنسية عن الفوز بالإشباع التام هو تعبير عن فشل رغبة الأنا ذاتها في العالم الذي تحكمه الضرورة . وهذا ما يجعل البنية الترجمسية ، بسبب هذا الإحباط البدني ، شديدة الثبات في الحياة النفسية ، فالترجمسية ترافقنا طيلة الحياة كما يقال .

إن عجز الدافع الجنسي عن بلوغ الإشباع الكامل يجعل من الرغبة النقص الأساسي الذي لا يمكن أن يملأ فراغه أي موضوع خارجي - كما يرى لكان - ولذلك تصبح الرغبة هي الشوق إلى المطلق أو الأنا نهاية : (إن عدم الإشباع البدني هو الذي يثير لا نهائية الرغبة . ) (٥٤)

هذه الرغبة اللانهائية التي أطلقها الإحباط أو عدم الإشباع تتوقف في الأنا وتصبح بمثابة طاقة طليقة ، أي غير مرتبطة بموضوع أو هدف ، ولذلك تتحول إلى قلق وفي حالته العنيفة يصبح حُصراً .

هذا القلق يرهق الأنا فتفر منه نحو تملك العالم بضرب من الإسقاط الرمزي للرغبة على أحد موضوعات العالم : المال أو المرأة مثلاً بحيث تتبلور الهوامات والأكيلة على هذا الموضوع وتلكم هي العطالة ، فالعطالة هي الملاذ من القلق بأبنية وهمية أو خيالية يؤسسها الممكن السحري ذاته .

إن المعجز عن الإشباع الكامل يحتجز الرغبة الأنا نهائية في الأنا حيث تتحول إلى قلق ، والأنا تفر من هذا القلق نحو العطالة كما رأينا ، ولكن الإحتفاظ بالرغبة في الأنا والتعايش مع القلق هو أساس الإبداع الثقافي كما سنرى .

إن العجز عن الإشباع الكامل قد يؤدي إلى العطالة فراراً من القلق المرتبط به كما رأينا : ( غير أن عجز الفريزة الجنسية هذا عن تأمين الإشباع الكامل ، . . يقدو هو نفسه مصدراً لانجازات ثقافية عظيمة يتم تحقيقها عن طريق إسماء ( تصعيد ) متعاضد دوماً لمركباتها الفريزلة . وبالفعل ، هل كان سيوجد لدى البشر دافع إلى أن يستخدموا استخداماً مفايراً القوى الفريزية الجنسية فيما لو كان في مستطاعها ، . . توفير إشباع يرتفق بلذة كاملة ؟

الحق أنهم ما كانوا في هذه الحال ليتنازلوا لحظة واحدة من هذه اللذة ، ولما عادوا ينجزون أي تقدم (٥٤) .

وهكذا نجد أن العجز عن الإشباع أو الإحباط والحرمان هو في أصل التصعيد كما هو في أصل العطالة . والحد الفاصل بين الجليمين هو القلق . فالعطالة فرار من القلق كما رأينا . أما التصعيد فهو القدرة على معاناة القلق واحتماله وهذا وقف على فئة قليلة من الشر كما سنرى . ويمكننا أن نبين ذلك بالتخطيط التالي :

عدم الإشباع البدني — تمركز الرغبة في الأنا — القلق — احتمال القلق (التصعيد)

إسقاط الرغبة في العالم (العصاة)

إن الدافع الجنسي ليس خاضعاً لمبدأ اللذة إلا في صورته الفجة المباشرة ، صورة البحث من الدرجة صفر من التوتر ، أي صورة العطالة . ولكنه بطبيعته المرنة ، القابلة لشتى التحولات ، مهياً لتجاوز هذا المبدأ ما دامت طاقته لم تنصرف في إشباع كامل . فهناك حاجز الألم إذن الذي يفصل الدافع عن مبدأ اللذة ويضعه في طريق التصعيد .

وهكذا نجد عنصر السلب الهيجلي نفسه محركاً لعملية الإرتقاء ( فلا بد من عقبة — كيما يصعد الليبيدو ) (٥٥) .

وهكذا نجد أن نظرية الليبدو الفرويدية التي رأى فيها البعض انحطاطاً بالإنسان ، هي في حقيقتها البحث عن الرافعة الواقعية التي تؤسس السمو الإنساني .

إن الدافع الجنسي عند الإنسان ، بمرونته وقابليته لشتى التحولات ، هو الذي اعطاه التفوق على الحيوان الذي حكمت عليه غريزته الصلبة بالبقاء أسير درب ثابت ، دائري مغلق ، في حين تحول الدافع الإنساني في طريق الثقافة أو الحضارة .

لقد راينا الحرمان والالم في أساس عملية التصعيد ، وراينا أن القلق لا ينفصل عن هذه العملية ، فمماناته هي نقطة الافتراق وعامل التمييز بين التصعيد والعطالة . علينا الآن أن ننير هذه الدرب ، درب التصعيد بالبدء من نقطة انطلاقها : القلق .

( إن توزيع الليبدو يخضع لديالكتيك الأنا والعالم ، فهناك ليبدو الأنا أو الليبدو النرجسي ، وليبدو الموضوع كما راينا . وعندما يتم توزيع الطاقة الفريزية بصورة مفالية لحساب ليبدو نرجسي فيحتجز الأنا في نفسه أكبر جزء من رغبته في الحياة ، فعند ذلك تضطرب علاقته بالعالم وبنفسه وتصبح علاقة يشوبها القلق ) ( ٥٧ ) .

إن القلق ذو طابع كمي أو اقتصادي ، إنه طاقة ليبدو لم يعثر على موضوعه ولذلك فقد تراكم في الأنا وأدى الى ازدياد التوتر : ( إن فرويد في بحثه عن نواة القلق ، يجدها تكمن في ازدياد التوتر الناتج عن فيض الإثارات الداخلية التي تتطلب التصريف ، الى الحد الذي يتجاوز طاقة احتمال الشخص ) ( ٥٧ ) .

القلق هو ازدياد كمية التوتر ، فهو إذن فشل مبدأ الترفانا الذي يعمل على تخفيض الإثارة الى درجة الصفر . وقد راينا أن مبدأ

النرفثا هو جذر العطالة ، فالعطالة هي إذن نقيض القلق ، هي الفرار من مواجهة القلق .

القلق هو تكثف طاقة الليبدو في الانا ، وهذه الطاقة نوع او رغبة نحو الإشباع التام او المطلق ، أي نحو الا نهائية . فهذه الرغبة لا تبلغ إشباعها أبداً ، لأنه ما من موضوع يستطيع أن يروها ويثبتها ولذلك تظل طاقتها طليقة تشحن النفس بالقلق : ( عنصر البدء في الحصر العصامي إنما هو الرغبة التي لم تجد في محاولاتها الكثيرة ما يثبتها ويدبرها ) ( ٥٨ ) .

إن الرغبة التي لم تعثر على موضوع الإشباع قد تكثفت في الانا وتحولت الى قلق . وفي رأي فلاسفة الوجود ، من كبير كجاردي الى سارتر ، أن الشعور بالذات والقلق هما وجهان الانا اللذان لا ينفصلان . ولهذا القول ما يبرره ، فالشعور بتمايز الانة واختلافها عن الاغيار هو شعور بالفارق والمسافة ، شعور بالانفصال والعزلة ، لا يروى في أعلى درجات الاندماج والحب . وقد يكون هذا الشعور هو العائق الذي يجعل لبيبدو الموضوع عاجزاً عن الفوز بالإشباع التام .

إن القلق من طبيعة الانا نفسها وهو لا يتركنا أبداً . ولذلك يتكلم علماء النفس عن القلق الاساسي الكامن تحت الشعور الذي ينفجر في خبرات اليمية من الحصر ، عند نقاط الانعطاف التي يتعرض لها التاريخ الشخصي . فالقلق هو القاع الثابت للانا ، ويمكننا أن نصوغ المعادلة التالية :

الشعور بتمايز الانا ← الشعور بالمسافة عن الآخر ← تكثف الليبدو في الانا ← القلق .

ويتفاهم الشعور بالقلق ليصبح نوبة من الحصر وذلك تبعاً لدرجة اختلال علاقات الشخصية بمالها ، وتبعاً لتحولات البيئة التي تجدها

هذه الشخصية مهددة لانها . فالقلق تعبير عن ضياع التوافق أو الصدع بين الذات والعالم كما رأينا ، لأن العالم يحيط برغبة الأنا . ولكن نوبة الحصر تتكشف عن فجور من الضياء ، فجور يبلغه الذين يعانون التجربة حتى لاكتمالها :

فتوبة الحصر تنفجر على أرضية القلق مثل عاصفة مدمرة ، أو مثل ثورة بركان ، تهز كيان الشخص كله ، ثم تعقبها حالة من القلق الهادئ . فتوبة الحصر تقع بين حالتين من القلق : الأولى هي التي تهبط لتوبة الحصر والثانية هي التي تعقبها .

والحالة الثانية هي التي تهمنا هنا لأنها هي التي تفتح أفقا أمام الأنا وهي ضرب من « الحصر المعتدل » وهذا ( الحصر المعتدل ) هو حالة من الشعور الإيجابي وصفها كبير كجارو ، وتشبث بها : ( ولا يبحث كبير كجارو ، على العكس ، عن إبعاده « . . . وعندئذ يدخل الحصر إلى نفسه ، ويسيرها في كل ناحية ، ويطرده منها بالإمه ضروب النهائية والصغار لكي يقودها حيث يشاء » ( ٥٩ ) .

هذه التجربة الكبير كجارو تؤيها الأبحاث التجريبية :

( وللعديد من الأفراد الذين أجربنا استقصاءنا عليهم يبدو أنهم عانوا انطباعات مشابهة في مرحلة ما بعد الحصر ، ( نسبتهم ١٢ ٪ ) . فثمة تماثل ضابهي بصورة كافية في الشهادات التي كانوا يدلون بها عنها . هذه الشهادات تتفق في التصريح بماطفة من السلام السعيد أو بماطفة من « الغنى الداخلي » ومن « الاغناء الصمي » بل من « الوجد الانطالي » .

ويصعب جداً ألا تقارن ببعض ضروب الوجد الصوفي ، المقترنة على الأغلب بنبوبات الحصر ، هذه الألوان من الاضطراب في حالة ما بعد الحصر أي هذا القلق الجديد اللاحق ذا الأثر الخفيف ، المنتظر والباحث ( ١٦ ) .



ان القدرة على معاناة القلق هي معيار القدرة على التصعيد رغم ان فرويد لم يقل هذا صراحة ولكن معطيات التحلل النفسي تسمح بهذا الاستنتاج ، فالقئة القليلة التي تستعذب القلق ( ١٢ ٪ ) يمكن المطابقة بينها وبين القئة القليلة القادرة على التصعيد ، فالتصعيد وقف على فئة قليلة أيضا هي القئة التي تستجيب لمطلب الحضارة حسب تعبير فرويد :

( تفيدنا الخبرة أنه يوجد بالنسبة الى غالبية الناس حد لا يستطيع جبلتهم أن تمتثل، في حال تخطينه، لمطلب الحضارة . وهذه الفئة القليلة القادرة على التصعيد هي القادرة على احتجاز طاقة الليبدو في الأنا ، اي القدرة على معاناة القلق :

( ... ) وإذا كانت القدرة على التصعيد ... غير ممنوحة الا الى الاقلية من الناس ، .. فوجهة النظر الاقتصادية وحدها تتجح فهم الفارق بين الاقدار ... وكل شيء منوط بكمية الليبدو غير المستخدمة ، التي يستطيع شخص من الأشخاص أن يبقيها في حالة التوقف ، وبالجهد الكبير أو الصغير من هذا الليبدو ، الذي يستطيع أن يحوله عن الدرب الجنسي ليوجهه نحو التصعيد .. (١٣) فالتصعيد ليس موقفا أخلاقيا ولكنه امكانية سيكولوجية كامنة في الجيلة الشخصية ( .. التصعيد ينبغي فهمه لا على أنه مفهوم اخلاقي بل مفهوم سيكولوجي ... التصعيد مشكل تحويل في الطاقة وتوزيع جديد لها (١٤) : ان القلق والتصعيد مفهومان متعلقان بالطاقة النفسية ، اي بالوجه الكمي أو الاقتصادي لها والتصعيد هو القدرة على احتجاز هذه الطاقة وتحويلها ولذلك فهو مرتبط بالقلق الذي ينتج من هذا الاحتجاز ، والقئة التي تستطيع احتمال القلق هي القادرة على التصعيد وكل هذا مفروس في الجيلة ، فكل ميسر لما خلق والطبع هو القادر كما يقال . هذا القلق ( المنتظر والباحث ) المزوج بحالة من الوجد الصوفي أو السلام السعيد ، هو تعبير عن تحرر الأنا ، فهي تقف على مسافة من العالم ولم تعد ملتصقة به ولذلك فهي تعاني هذا القلق المذبذبي الذي يشير الى المسافة والحركة ، الى التوالم والاسار معا ، وهذا السار هو ضرب من الممكن المزوج بالقلق

ولذلك فهو نقيض الممكن السحري كما سنرى هذا الممكن هو من طبيعة القلق ذاته وكلاهما يقوم على الطاقة الحرة المحتجزة في الأنا وكلاهما متضمنان في الحالة الشعورية نفسها فالشعور بأحدهما شعور بالآخر ، ولذلك يمكننا أن نطلق عليهما اسم الممكن القلق .

هذا الممكن القلق هو تعبير عن الارتباط الصميمي بين الحرية والقلق وهذا ما يلح عليه الوجوديون ، والحرية اسم عام جذره الأساسي هو الممكن .

هذا الممكن القلق ( المنتظر والباحث ) هو قلق اليقظة ، فكنه العائق في لحظته الثانية هو أنه حالة من التيقظ أو التأمل : ( وحول كنه الحصر كنهه ذاته ، ثمة مؤلف « ريكفروت » يمكن له أن ينظر إليه على أنه صورة من صور التيقظ تثيرها تحولات في البيئة أو في الأنا ) (١٤) أن القلق الذي يمرر من صدع بين الذات والعالم هو عتبة الانقلاب من الموقف الطبيعي إلى الموقف التأملي وذلكم هو جوهر التصعيد ، فال تصعيد هو الانعطاف وتغيير الطريق كما تقول سارة كوفمان ( طفولة الفن - فقرة التصعيد ) .

إن نقطة الانعطاف الأولى هي الاحباط الترجسي أو عدم الإشباع البدائي الذي يؤدي إلى القلق ، وهذه التجربة حلقة بين البشر كما يرى فرويد .

وأما نقطة الانعطاف الثانية فهي الموقف من القلق : فهناك القلة التي تقودها ( القوة الباحثة ) ، قوة التأمل وهذه تستعذب القلق وتحسن فهمه ولذلك تحول طاقته للإبداع :

( .. يعترف عالم النفس بأن الحصر يشير إلى وجود طاقة غير مستخدمة في الأنا ، وبالتالي إلى طاقة جاهزة للإبداع إذا أحسن المرء فهمها ) (١٥) هذه الفئة القليلة التي تتأمل القلق وتحسن فهمه وتحوله

الى طاقة مبدعة هي التي تضع نفسها في مستوى الممكن القليق  
أو الممكن التألمي ، على العكس من الغالبية التي تفر من القلق  
فمنها من ينحدر على سفح الملهو ومنها من ينحدر على سفح اليأس . تلكم  
هي المواقف من القلق كما يراها كيركجارد ان موقف الممكن التألمي هو  
الذي تقوم عليه عملية المعرفة المتجهة نحو الحقيقة لا نحو التكيف . والتأمل  
هو الشعور بالممكن ، اي بالقدرة على اتخاذ المواقف المتعددة من الموضوع  
الشعور بالممكن هو الـ ( أنا أقدر أن أعمل على نحو آخر غير النحو الذي  
عملت به بالفعل ) (٦٦) كما يقول ( هوسرل ) : فطبيعة الشعور الأصلية  
هي الممكن . ولذلك كان امتلاك الشعور يعني تجاوز الموقف المباشر نحو  
الممكن :

( فالشعور ـ على حد تعبير كورت غولدشتاين ـ هو قدرة  
الإنسان على تجاوز الموقف المعين المباشر ، ليعيش في حدود الممكن ، وهو  
يكن وراء قدرة الإنسان على استخدام التجريدات والكليات ، وعلى أن  
تكون له لغة ورموز (٦٧) وما دامت طبيعة الشعور الأصلية هي الممكن فهو  
قدرة على التجاوز فلا تستنفذه أية حالة او أية صيغة . والقدرة على  
التجاوز تعني قدرته على نفي الحالة القائمة أو الراهنة والعودة الى  
ذاته ، أي الى الممكن وهو حربة الشعور الداخلية التي يؤلف القاعدة  
الانطولوجية للحرية الخارجية . فامتلاك الشعور هو شرط امتلاك حرية  
العلاقة بالعالم :

( هذه القدرة على الشعور هي التي تكمن وراء المجال الواسع من  
الإمكانية التي يتمتع بها الإنسان في إقامة العلاقات بعالمه ، وهي التي  
يتكون منها أسس الحرية النفسية . وهكذا تتخذ الحرية الإنسانية  
قادمها الانطولوجية ، واعتقد انه لا بد من افتراضها في العلاج  
للنفسى جميعه . ) (٦٨) . ان الإنسان لا يكون ذاتاً متمتعة بالحضور ، اي  
بالقدرة على التجاوز والاختيار ، الا في مستوى الممكن التألمي وذلك  
عندما يضع الإنسان نفسه في مستوى الشعور وهذا هو المعنى الحق

للتجاوز . ومن يتخلى عن هذه الامكانية ، امكانية العودة الى هذا المستوى الاونطولوجي، فهو ليس الا جهازا مبرمجا ، ينفذ البرنامج الغريب الودع في داخله بصورة لا شعورية ، وتلك هي حالة العصب أو الاستلاب .

ان الممكن التأملي يحقق ضربا من الغبطة هي التي رايناها في مرحلة القلق الثانية ، وذلك لأن رغبة الأنا الالتهائية ، التي كانت تسعى الى الاشباع من خلال التوظيف في المواضيع الجزئية المتناهية ، قد أصبح موضوعها ، في حالة الممكن التأملي ، اللامتناهي نفسه ، أي الممكن التأملي الذي يتضمن إمكانات الوجود كلها . فالشعور لا يملؤه اي موضوع جزئي محدد لأنه منفتح على الموضوع الكلي : الوجود الشامل أو الامكانية المطلقة . فالأنا الذي يطمح بالأساس الى أن يكون مطلقا لا نسبيا لأن رغبته لا متناهية ، يجد نفسه في مستوى الممكن التأملي . فهذا اللامتناهي هو موضوع الرغبة اللامتناهية ، ففي هذا المستوى يتحقق أعلى شعور بالذات لأن الذات امتلكت الشعور بالممكن ، والممكن هو الطبيعة الأصلية للشعور كما راينا ، وإذن فحالة الوجود التي تكشف عنها القلق هي حالة اللقاء مع الممكن التأملي الذي تجلي في ضرب من التيقظ هو نقطة الشعور نفسه .

لقد تحولت الرغبة من السعي اللامجدي نحو تملك العالم ، من خلال المواضيع الجزئية ، الى تملكه . لأن التأمل يحقق لصاحبه ضربا أعلى من التملك ، هو التملك اللامتناهي . فمن يملك الامكانية المطلقة للوجود يملك الوجود نفسه امتلاكا عقليا فالوجود يصبح حاضرا في الذات .

ذلكم هو التحول في موضوع الرغبة من الجزئي الى الكلي . واما الهدف أو أسلوب الاشباع فقد أصبح فعل التأمل نفسه ، هذا الفعل الذي يتحرك على مستوى الممكن المفتوح بصورة لا نهائية وبذلك تصبح الذات وكأنها لا متناهية .

إن الممكن التأملي والممكن السحري هما من طبيعة واحدة أو نسبيـج واحد هو الممكن اللامتناهي ، أي أن كل شيء ممكن وليس هناك شيء مستحيل . فاللازمين أو اللاتحديد أو حالة السوية المطلقة هي الصفة المشتركة بينهما . إنهما يمثلان الممكن الذي لم يتحقق بعد ، فهو يقابل المتحقق أو الوجود الفعلي . وما لم يتحقق بعد ليس الوجود بالقوة على الطريقة الأرسطية ، أي الذي سيصير ضرباً معيناً من الوجود بالفعل مثل ثمرة تحقق بلورتها النوعية .

فالممكن هنا هو إمكان مفتوح على اللانهاية يمكن أن يأخذ أية صورة .

الممكن يقابل المتحقق أو الصيغة المنجزة ، فالممكن هو بمثابة الأرضية أو القاع وأما المتحقق أو المنجز فهو الصيغة أو البروز بحسب مصطلحات مدرسة الجشطلت .

ويمكننا توضيح ذلك بمثال مقتبس من اللغة :

إن بنية اللغة هي القاع أو الأرضية ، أي إمكانية مطلقة لانتاج ضروب لامتناهية من صيغ القول . فبنية الجملة اطرار يمكن أن نملاء بما نشاء من الأقوال .

إن بنية الجملة هي القاع أو الأرضية أي هي بنية الممكن ، وأما القول الذي تنتجه هذه البنية فهو للصيغة أو البروز أو المتحقق فعلا . إن بنية الممكن هي بنية توليد البنى أو الصيغ اللامتناهية .

إن الممكن السحري والممكن التأملي يشتركان في الإمكان ، في بنية الممكن التي تمثل القاع ، والفرق بينهما هو في العلاقة بالصيغة وطريقة إنتاجها .

رابنا في فقرة سابقة أن الممكن السحري خاضع لاحتمية إشباع الرغبة وتحقيق الدرجة صفر من التوتر أي انعدام القلق . ومن أجل

ذلك بشيد الممكن السحري ابنية هوامية ( خيالية ) نواتها حكم أو اعتقاد بصديقها المطلق ، فهي صيغ مغلقة بهذا الاعتقاد ذاته ، صيغ قطعية جائزة قائمة على حكم مطلق منيع ضد كل مراجعة . إن مبدأ إغلاق الصيغة المعروف في الجشعلت يتجلى هنا ، فالصيغة المغلقة تعني إغلاق دائرة النشاط وحذف التوتر على العكس من الصيغة المفتوحة : إن الانطواء أو الانفلاق الذاتي ( انفلاق الفرد على نفسه ) يمثل صيغة مغلقة . أما انفتاحه على الآخر فيمثل صيغة مفتوحة لا بد فيها من توتر الاهتمام بهذا الآخر ، وعندما يتجاوز هذا التوتر حداً معيناً تلجأ الأنا إلى البتر الذاتي أي سحب شحنات الاهتمام نحو الذات والتخلي عن هذا الآخر وبذلك تنفلق الصيغة .

إن مبدأ إغلاق الصيغة هو ضرب من حفظ الطاقة ضمن حدود معينة فهو خاضع لمبدأ الثبات أو التوازن . ولكن الرغبة السحرية تستولي عليه وتخضعه لمبدأ الترفان أي الدرجة صفر من التوتر . وبذلك تحوّلها إلى المعطالة . وبمقتضى هذه الحالة الجديدة تصبح العلاقة بالآخر إما الإلحاق المطلق وإلا فالإنفلاق المطلق فالأمر المعطالي لا يطبق ما يخرج عن حد الترفان أو الدرجة صفر من التوتر ، وهكذا يتحول مبدأ إغلاق الصيغة سحرياً ومعطالياً ، ويخرج عن الحالة السوية ككل المبادئ الأخرى التي تشوهها المعطالة .

إن الحكم الذي يفلق هذه الصيغ هو حكم عاطفي منشؤه الرغبة السحرية وليس العقل . فهذه الصيغ أفعال مكثف يشبه العقدة أو العرض العصبي في بنيته ومن هنا صلاحته وطابعه المرضي ومقاومته للتحليل . وفي رأي ( لاكان ) أن اللا شعور الفردي تولفه بنية من هذا النوع .

إن الرغبة السحرية التي تنتج هذه الصيغ المشحونة بالانفعال ، هي الرغبة في انعدام التوتر والقلق والممكن السحري موظف لإنتاج هذه الحالة .

أما الممكن التأملي فهو لود في ضمن القلق ذاته وهو يستعذبه ويتمسك به ولذلك فهو متحرر من مبدأ الترفان العاطلي ، مبدأ الدرجة صفر من التوتر ومن هنا ينبع الفرق بين هذين الضريين من الممكن .

فالممكن التأملي هو إمكانية مطلقة أو مفتوحة على اللاتمين واللاواقع أي التمدد والتنوع في الممكنات بصورة غير محدودة . إنه يمثل القاع أو الأرضية ، بحسب مصطلحات مدرسة الجسطلت حيث تتكون الصيغ وتتوالى فهو أشبه ببنية اللغة : إمكانية مطلقة لإنتاج ضروب لا متناهية من الصيغ . فالممكن التأملي هو بنية توليد البنى بحرية تامة ، وطبيعة هذا الممكن هي طبيعة الشعور نفسه كما رأينا ، فالشعور إمكانية مطلقة لا تستنفذها الصيغ ولكنه يتجاوز الصيغ دوما بالرجوع إلى ذاته .

الممكن التأملي هو الشعور نفسه عندما يعود إلى ذاته ، وأما الممكن السحري فهو لغة اللا شعور وأساليبه ، إنه ( النطق اللامعقول ) الذي يحكم العمليات اللاشعورية كمعلمة الحلم مثلا ، وهي ترمي جميعها إلى الصيغة المعلقة على الدرجة صفر من التوتر ومثالها العرض العصامي وبنية العقدة .

إن الممكن السحري هو الأصل ، فالرغبة أبدعته منذ البدء لإنتاج هالوس الإشباع كما رأينا ، وأما الممكن التأملي فليس سوى تحول في موضوع الرغبة من الجزئي إلى الكلي وهذا التحول هو الذي يحول الممكن من حتمية إغلاق الصيغة إلى حرية التمل .

فالممكن التأملي هو تصعيد الممكن السحري نحو درجة أعلى من الإشباع هو إشباع طموح الذات إلى اللامتناهي ومن هنا تأتي جاذبية الممكن التأملي رغم المسلك الوعر إليه ، ذلك المسلك الذي يعبر عنه القلق .

إشباع طموح الذات إلى اللامتناهي هو السر الكبير ، سر احتمال الألم وتعضقه عند الفلاسفة والشعراء والعلماء الذين نلروا أنفسهم

للمعرفة ، فما ينشده هؤلاء هو هذه الحالة من الوجود أو هذا الشعور بالتقاء الأنا بالوجود ، الوجد والوجود من طبيعة اشتقاقية واحدة . فالأنا أصبحت في حضن الوجود أي في مستوى الامكانية المطلقة ، في مستوى الشعور ؛ فالأنا أصبحت عين ذاتها .

وهكذا ينتفي القلق لتحل محله حالة من الأمان والقبطة لا يمكن أن يحققها أي ضرب من الإسقاط الرمزي على الموضوعات الجزئية في العالم .

إن المازوخية الأولية أو غريزة الموت الفرويدية التي لا تزال غير مبررة في نظر الكثيرين من علماء النفس تجد معناها أو تفسيرها هنا :

فهذه المازوخية الأولية تتعارض مع المازوخية الثانوية التي تحدد على أنها ارتداد للسادية ضد الشخص ذاته ، ولذلك فهي حالة سلبية أو مرضية ، في حين أن المازوخية الأولية هي نزوع بدئي نحو حالة إيجابية هي الممكن التألمي الذي لا تتحقق الذات إلا بالاتصال به كما رأينا .

ولذلك فالمازوخية الأولية هي نزوع الأنا نحو تجلوز حالتها المحدودة إلى حالتها غير المحدودة ، أي إلى الممكن التألمي أو المطلق . فهي :

( ... ) تعني الزوال من حيث كون المرء ( أنا ) فردية . وتكمن المازوخية على هذا النحو في الاتجاه نحو الصفر لكي ينوب المرء في ضرب من اللانهاية أو المطلق ، وذلك أبداً كإن المستوى الذي يضع نفسه فيه : الديني ، الأخلاقي ، الفني الخ ... ثمة مشاركة في الكون وانصهار في الكل . ( ١٩ )

إن المازوخية الأولية هي امتداد غريزة الموت ، موت الأنا المطلق لكي تحيا الذات المفتحة على الوجود :

( أن يرتد الإنسان إلى لا شيء حتى يساهم في كل شيء ، إن المازوخية « على هذا النحو » هي قاعدة النفس في مجموعها كما ذال فرويد . ( ٧٠ )



المازوخية هي نزوع الأنا نحو أن تصبح ذاتاً باتصالها بالكل ،  
باللامتناهي أو المطلق ، واللامتناهي هو الممكن التأمل الذي يشبع  
الرغبة اللامتناهية للذات .

إن المطلق على المستوى التأملي أو مستوى المعرفة هو ، على النقيض  
من المطلق السحري ، يعني الخروج من محورية الأنا إلى الوجود أو الممكن  
التأملي ، وهذا الاتصال تصبح الأنا ذاتاً . أما المطلق السحري فيرمي  
إلى ترسيخ وجود الأنا بإسقاط القدرة الكلية عليها وعلى أطارها  
( الأيوين ) ولكم هي الترجسية .

تتجلى غريزة الموت أو المازوخية في الحضارة الغربية من خلال  
أسطورة ( تريستان وايزولدا ) كما يعرضها ( دنيس دو روجمون ) في  
كتابه : ( الحب والغرب ) ، فهذه الأسطورة يحكمها ( ديالكتيك « الهوى  
— العائق » ) (٧١) .

( الهوى يعني الألم Passion ... وذلك يعني حب الألم والبحث  
عنه .. إن الحب ... الهوى ، لهو الرغبة في ما يطعننا ، في نصره فناء ) (٧٢)  
وهذه المازوخية هي النزوع إلى حالة أعلى : ( أن الذي نبحت عنه هو  
الشيء الذي يستطيع أن يثيرنا حتى يرقى بنا .. إلى « الحياة الحققة »  
... إن الحياة الحققة هناك كما يقول رامبو ) (٧٣) .

( والحق أن العائق لم يعد في خدمة الهوى القذري ، بل أصبح :  
بالعكس ، الهدف والغاية المطلوبة لذاتها ، ولم يلعب الهوى إذن سوى  
دور امتحان مطهر ، أو كما يمكن القول ، امتحان توبة في خدمة هذا  
الموت الذي هو تجل . لقد وصلنا إلى السر الأخير ) (٧٤) .

الموت هو التجلي . موت الرغبة الجزئية هو إشراق المعرفة . إن  
غريزة الموت الفرويدية تجد تعبيرها هنا من خلال امتدادها المازوخي ،  
أي من خلال الحصول على اللذة من كبت مبدأ اللذة وذلك يتحوّل الرغبة

الجنسية الى رغبة في المعرفة . إن دافع الموت يكف الدافع الجنسي :  
كما يقول فرويد ، ويصعد طاقته نحو التمثل والمعرفة :

( لماذا نحن نفضل على كل قصة أخرى ، قصة « ميمنتع » ؟ ذلك  
أننا نحس الحرقه والشعور بما يحترق فينا . ارتباط عميق بين الألم  
والمعرفة . ومشاركة بين الشعور والموت « استطاع هيجل أن يبني  
عليها تقسيما عاما لفكر الانسان بل وتاريخه » . ولقي أميل إكل قواي  
الى تعريف الانسان الرومانيكي الغربي بأنه رجل يستخدم الألم ، وأن  
الفرام بصورة خاصة ، وسيلة فضلى للمعرفة (٧٥) .

( .. وما يعبّر أعق تعبير عن هوس الأوربي : المعرفة من خلال  
الألم ، هو سر أسطورة تريسنان ) (٧٦) .

إن وظيفة غريزة الموت والمازوخية المشتقة منها أن تؤسس القوة  
النابهة التي تخرج الفرد من مبدأ اللذة ، أي تحطم الإطار الضيق للآنا  
وتدفعها في اتجاه الشمول .

وكما يقول دسوتوفسكي في رواية الأبله :

( إن لقانون تحطيم الذات ، عند الكائنات الشرية ، قوة تعادل  
قانون حفظ الذات ) .

تكلم هي الولادة الثانية كما جاء في الانجيل ، أي : ( أن بضيع  
الإنسان نفسه ليخلصها ) . وعلى هذا النحو تمتلئ غريزة الموت الفردية  
بالمعنى ، فهي ليست فرضية باطلة ولكنها هي التي تحرر رغبة الإنسان من  
إطار الآنا الضيق المحكوم بحتمية مبدأ اللذة لتضع هذه الرغبة في مستوى  
الوجود الشامل ، مستوى الممكن التأمل الذي يحقق أعلى مستوى للذات .

إن غريزة الموت والمازوخية المشتقة منها هما في خدمة الممكن  
التأمل إذ يهيئان الآنا للصعود نحو هذا الممكن وذلك بتحريرها

من مبدأ السعادة ، ولذلك تتحرر الرغبة اللامتناهية وتتحج نحو الموضوع اللامتناهي ، الممكن التأمل . ففريزة الموت والمزوخية هما ( العائق ) الذي يصعد الرغبة نحو الثقافة أو الحضارة .

إن فريزة الموت التي يقف غالبية علماء النفس مترددين في قبولها : هذه الفريزة هي في الحقيقة حدى نظري من فرويد الذي لم يكن محدوداً بأفق التحليل النفسي التطبيقي أو العلاجي ، ولكنه كان صاحب نظرية في الإنسان كما يرى ( كالفن س. هول ) في كتابه : علم النفس عند فرويد . لقد كان البعد الثقافي نصب عينيه دائماً ، فهذا البعد هو الذي بقى فريزة الموت التي لا تفهم إلا بوظيفتها : كف مبدأ للذة وتحويل الرغبة عن مركزة الذات ، من أجل الإنعطاف والتغيير الطريق .

والبعد الثقافي هو الذي يفسر حدس فرويد من الدافع الجنسي الذي خرج به على مفهوم الفريزة الثابت ، فمرونة هذا الدافع هي التي تجعل منه مبدأ التصعيد وحامل الثقافة ، إن فرويد مفكر جسدلي في صميمه ، وإن لم ترد عبارة الجدلية عنده ، فجداية الطبيعة والثقافة هي الإطار النظري لأفكاره كلها ( بيمر فوجيولا : الثورة الفرويدية ) .

إن الفرويدية تعطينا الأساس الواقعي لنظرية الثقافة إذا نظرنا إلى المذهب الفرويدي نظرة كلية ، ولكنها لا تستطيع أن توضع طبيعة هذا التحول من الطبيعة إلى الثقافة لأن اللحظة التأمل في صورتها الخاصة كانت غائبة عنها . وهذه اللحظة هي جوهر هذا التحول ونقطة انعطافه الأساسية . إن مستوى الممكن التأمل الذي تقوم عليه عملية الثقافة لانجده عند فرويد ، وفرويد مثل ماركس الذي شرح كيفية التحول نحو النظام الإشتراكي دون أن يحدد ملامح هذا النظام ، فكلاهما كان معنياً بالطريق أكثر من الهدف .

إن علماء التحليل النفسي المتابعين لفرويد يشكون من قصور المفهوم الفرويدي عن التسليم أي : التصعيد ( . . ذلك أنه في الواقع مؤثر على

ضرورة مذهبية لا سبيل إلى الاستغناء عنها . إنما يظل غياب نظرية متماسكة من التسلسلي واحد من ثغرات الفكر التحليلي النفسي (٧٧) معجم مصطلحات التحليل النفسي : مادة تسلي .

إن التصعيد ليس العملية الإبداعية وحدها ، فهذه لا تقوم بذاتها ، ولكن على لحظة أسلمية سابقة عليها هي لحظة الممكن التأمل التي ينشأ عنها البعض خاصة بالميتافيزيقا ، ولكنها اللحظة التي لا يقوم أي إبداع حقيقي إلا على قابليتها . وذلك لأن كل إبداع إخراج لحدس أساسي عن الوجود والحدس ثمرة التأمل لا الإلهام . الحدس هو النواة المركزية للإبداع ، وهذه النواة تنتشر من خلال صيغة ثقافية ما : فلسفة ، ابدنولوجية ، أدبية ، علمية ..

فالتأمل ليس خاصاً بالفلسفة ، ولكنه اللحظة - الأساس لكل إنجاز حضاري .

إن كل إبداع يقوم بالضرورة على معرفة ما ، وكل معرفة تنطلق من الموقف التأملية وهو لحظة الإنقطاع عن المعطيات الجزئية للتأمل في الكل .

فالإبداع يتألف من لحظتين وليس لحظة واحدة ، الأولى هي اللحظة التأملية وهي الأساس لكل عملية إبداعية ، أي أنها الأرضية العامة للثقافة . والثانية هي الفعل الإبداعي ذاته الذي يقوم على الحدس التأملية وينتج صيغة ثقافية ما . فالتصعيد عملية مزدوجة تتضمن لحظتي التأمل والفعل .

إن منهج التعليق الفينومينولوجي الذي جاء به ( هوسرل ) هو أهم محاولة عقلانية في عصرنا للصعود إلى مستوى الممكن التأملية . وهو يقوم على تعليق كافة الأحكام المسبقة ( وضعها بين هلالين ) ، أي الكف عن الاعتقاد بصدقها . ويكون ذلك بسحب الإهتمام من موضوعات العالم واعتبارها مجرد موضوعات للتأمل .

فالتعليق نقلة من الموقف الطبيعي ، أي من الاندماج العفوي بالعالم ، الى الموقف التأملي : ( فإذا قلنا عن الأنا الذي يدرك « العالم » ويعيش فيه عيشة طبيعية ، إنه مهتم بالعالم ، فسيكون لدينا في الموقف الفينومينولوجي المعدل حينذاك ، ازدواج في الأنا ، ففوق الأنا المهتم اهتماماً ساذجاً بالعالم يقوم الأنا الفينومينولوجي ( التأملي ) كمشاهد عديم الاهتمام ... ) (٧٨) .

إن الموقف الطبيعي يقوم على الاهتمام بالعالم ، وأما الموقف التأملي ( التأملي ) فيقتضي بالضرورة ( . . ) موقف « المشاهد عديم الاهتمام » الذي يشغل خاطره فقط أن يرى وأن يصف بصورة مطابقة (٧٩) .

وهذا ( المشاهد عديم الاهتمام ) متحرر من التحيز للذات :

( . . ) ، إن أنا التأمل الفينومينولوجي يمكن أن أصبح على شكل صام كل العمومية ، مشاهداً غير متحيز للذاته ، لا في حالات خاصة فقط ، ولكن بصفة عامة « . . » (٨٠) .

( إن أنا التأمل الذي تحرر بالتعليق الفينومينولوجي من الاهتمام بالمعطيات الخارجية يتحول إلى إمكانية خالصة ، إن ( الإنية المتعالية هي عالم صور ممكنة ) (٨١) .

( وإن ، إذا تمثلنا الفينومينولوجيا على شكل علم حدسي قبلي ، ما هوي بصورة خالصة ، فإن تحليلاتها لا تقوم بشيء غير أن تكشف لنا عن بنية الماهية العامة للإنية ( الأنا ) المتعالية التي تشمل جميع المتغيرات الممكنة لإنيتي الاختبارية ، والتي تشمل هذه الإنية ذاتها بما بما هي إمكانية خالصة ) (٨٢) .

إن الممكن التأملي هو بنية الشعور لذاته ، ونحن نصل اليه من خلال التعليق الفينومينولوجي الذي يحول علاقتنا بالعالم من علاقة وجود الى

علاقة معرفة ، من علاقة الإهتمام العملي والاعتقاد بصدق المعطيات ، الى التوقف من هذا الاعتقاد ، والوقوف موقف مشاهد عديم الإهتمام .  
فالتعليق الفينومينولوجي هو الموقف التأملي الذي يقطع سياق الفعل من أجل رؤية الأشياء في ذاتها بعد فض أغلفة الوهم التي تراكت فوقها.

فالتعليق هو موقف بدئي أو جذري من أجل تأمل الوجود سمياً وراء الحقيقة . وعلى هذا النحو نجد الموقف التأملي ، من خلال التعليق متناقضاً مع الموقف العبثي أو المعدمي الذي يسلب الوجود كل معنى وكل قيمة . فالتعليق ينصرف عن الحقائق الراهنة ليصل الى حقيقة جذرية، الى العيان الأصلي أو رؤية الأشياء في ذاتها . فهو علاقة أساسية بالوجود ، في حين ان العبث والمعدمية يمثلان استئصال الأنا من كل علاقة خارج الذات فهما من الظواهر المعطالية .

إن الفينومينولوجيا تحدد الموقف التأملي وتميزه من عالم الحياة فهي تشرح التحول من موقف الفعل الى موقف التأمل من خلال عملية التعليق وبدلاً من تأسيس نظرية الثقافة تأسيساً جذرياً لا نحده عند فرويد .

ولكن التعليق الفينومينولوجي يفتقر الى الأساس . فما هو الدافع الى التعليق والعودة الى الممكن التأملي ؟ إن التعليق الفينومينولوجي لا يؤسس الموقف التأملي إلا على نفسه ، في حين أن التأمل ليس بداية مطلقة ولكنه يقوم على تحول في الرغبة أو تصعيد لها ، أي تحول في الدافعية وشحنها الانفعالية : ( ما الذي يزود « القوة الدافعة » على إثارة السؤال الظاهري ؟ الواقع أن ( هوسرل ) لا يعرف إجابة على السؤال لماذا ، وكيف يقتحم الإنسان مجال الفلسفة ...

وكان « هيدجر » مدركاً للمشكلة تمام الإدراك فقد بحث من دافع الى التأمل، سابق على كل تأمل . على أساس ( التجارب الوجودية ) (٨٣) .

إن الدافع الى التعليق هو تحول الرغبة الفرويدية من الواضيع الجزئية الى الموضوع، الكلي :: أي الممكن التأملّي أو الشعور الخالي من الصيغ ، لأن هذه الصيغ الجزئية لا تحقق إشباع الذات . على هذا النحو يبدو لي التكامل أو التأليف الذي اقترحه بين الرغبة الفرويدية والتعليق الفينومينولوجي .

إن التصعيد يتجلى من خلال التعليق الفينومينولوجي فكلاهما من طبيعة واحدة وهدفهما واحد هو العودة الى الممكن التأملّي أو امتلاك الشعور . فهذا هو المستوى الأونطولوجي أو مستوى الوجود الحق للذات ، لأنه هو الذي يحررها من أن تكون أسيرة رغبتها في العالم ، لأن هذه الرغبة قد تحولت ' الى رغبة في التأمل واصبحت علاقتها بالعالم مقصورة على حد ضمان الحاجة ، فالذات قائمة على قاعدة الضرورة وحسب أما عالمها الحق فهو الممكن التأملّي وبذلك تتحقق حرية الشعور الداخلية وهي الحرية الأساسية أو الأونطولوجية للأنا . ثم إن الممكن التأملّي هو مؤلّ الذات أو الشخص ومحل صيانة قيمته :

( بمعنى أن القيمة تقابل ممكناً ينزوع الى التحقق ) (A6)

وأعلى القيم هي قيمة الشخص الإنساني التي يتجه الإنسان نحوها بالحدس العاطفي كما يتجه الطير الى عشه :

( إن الاشتداد الحركي نحو أعلى القيم ، الاشتداد شطر قيمة الشخص الأخلاقية ، يفترض في نظر « شلر » في الواقع ، توافر حدس عاطفي بالقيم ويتسلسلها ويجيز تعمق معرفتها الإنفعالية ) (A6)

إن الشخص يوجد وجود قيمة ممكنة تنتظر التحقق ، قيمة « ينبغي » المثور عليها ولا يمكن أن تتحقق بصورتها المثالية أبداً .

إن الذات ، في مستوى الممكن التأملّي ، قد تحررت من رقة العالم وخرجت من محورية الأنا واصبحت قادرة على رؤية إمكانيات الوجود

كلها ، ورؤية الآخر كما هو في ذاته ، لا كما يريدہ الانا العطالي . فالآخر في ضوء هذه النظرة الاونطولوجية أصبح شخصاً مستقلاً .

هذه العلاقة التزيهة بالآخر تتجلى في الشعور بحضور هذا الآخر ، أي الشعور به كذات وليس كأداة . فالحضور الانساني ، عندما تكون في المستوى الاونطولوجي ، يواجهنا ويفرض نفسه علينا مهما كان من شأن الآخر . وهذا الشعور بالآخر بصفته شخصاً لا يفرضه موقع الشخص الاجتماعي أو قوته ، فنحن نشعر به امام عاجز متسول بضرب من التعاطف يصل الى درجة الإثمية أحياناً .

ان الذين يضعون انفسهم في مستوى الشعور من ذاتهم ، أي في مستوى الممكن التأملي أو الاونطولوجي ، هم الذين يضعون الآخر ذاتاً أي يرفعونه الى مستواه الاونطولوجي ، فاونطولوجيا الذات تتضمن اونطولوجيا الآخر أي الشعور به كذات . ان الاخلاق تتجلى في عصرنا كنظرية في العلاقات مع الآخر أو كفلسفة في المشاركة . ولذلك نجد ان مستوى الممكن التأملي ، ما دام منفتحاً على الآخر ، هو الذي يؤسس الحياة الاخلاقية ، فالاخلاق ذات طابع اونطولوجي ، ولم تفلح محاولات العصر الحديث في بناء فلسفة قيم مستقلة عن الاونطولوجيا كما يرى ( بول تيليش ) بحق ، في كتابه : ( الحب والقوة والعدالة ) .

ان نمط العلاقة بالآخر مرتبط بنمط العلاقة بالذات ومن لا يرتفع فوق مستوى العطالة لن يرى الآخر ذاتاً بل أداة وهكذا الشعور هو الذي يؤسس حسن العدالة الذي يقوم عليه المعيار الاخلاقي .

والممكن التأملي ليس موقعاً طوبوغرافياً محدداً في نية النفس أو في بنية العالم ، ولكنه إمكانية كامنة في أعماق النفس فهو الوجود الغائب أو المحتجب الذي يؤلف ما وراء الشعور اليومي ولا أقول اللاشعور الذي ينتسب الى المستوى السيكلولوجي ، في حين أن الممكن التأملي يُؤلف المستوى الاونطولوجي ، مستوى الوجود الحق للانسان . والممكن التأملي



يتألف من لحظتين : الأولى هي لحظة التساؤل أو مستوى السؤال لماذا ؟  
والثانية هي لحظة إنشاء الصيغة الثقافية وتسميها اختصاراً لحظة  
الفعل ، أو لحظة السؤال كيف ؟ .

اللحظة الأولى هي لحظة التساؤل حول الوجود الانساني ، وحول  
وجود الشر الذي يتعين بمقدار الحيف أو الخفض ، بمقدار الاحباط او  
الاستلاب الواقع على للشخص الانساني . فالتساؤل من طبيعة اخلاقية  
ما دام محوره الشخص الانساني فهو الذي يفتح الممكن التأملي الذي  
يشير السؤال لماذا ؟ لماذا وجد الشر في هذا العالم ، وهذا السؤال بدوره  
يشير القلق الذي تفجره ضروب الشر الواقعية التي تواجه الشخص .

إن لحظة التساؤل هي لحظة النفي ، نفي الصيغ القائمة فضلاً  
والعودة الى قاع الممكن التأمل ، الى الدور الميتافيزيقي الذي يمثل  
الفراغ والحلأ والوحشة . فالميتافيزيكا ليست صيفاً جاهزة ولكنها تتجاوز  
الصيغ جميعاً . إنها البقاء في مواجهة القلق ، في مستوى التساؤل . إن  
لحظة النفي يمثلها التعليق الطينومينولوجي والإعدام الوجودي ، ونحن  
نفهم هذا الإعدام بمعنى اخلاقي ، فهو نبد الصيغ القائمة فعلاً تمهيداً  
لاكتشاف قيم جديدة . فهو نقيض المعنوية السيكلوجية التابعة من  
نرجسية متضخمة والتي تسلب العالم كل قيمة لأنه لم يحسن مداعبة  
الإنسان .

لحظة التساؤل لا تقدم إجابة حاسمة ، فهذا من شأن لحظة الفعل  
التي تنفي ضروب المشك والت تردد ، أي تنفي التساؤل بصيغة ثقافية  
حاسمة تجيب على السؤال كيف ؟ أي كيف يجب أن نتصرف في الحياة ؟  
فالسؤال كيف يمثل مستوى التفكير العملي أو الاجرائي أو يمثل عقل  
الفعل .

ولكن على الصيغة الثقافية أن تجيب على السؤالين معاً : لماذا ؟  
وكيف ؟ . وهي تجيب على السؤال الأول بتبرير وجود الشر واحتوائه

لكي ينتفي القلق ، فالعمل أو الممارسة لا تتم إلا ضمن عالم آمن ، لان الشر يثير القلق الذي يزعمزعم تربة الاعتقاد ويحول دون الممارسة .

وتبرير وجود الشر تقوم به النظرية أو المصينة الثقافية التي تتجلى في صورة الدين أو الأسطورة أو الإيديولوجيا . أما السؤال كيف فتجيب عليه : الأخلاق العملية التي تضع قواعد السلوك ، وهذه لا تقوم بدورها إذن ، فهي تقوم على التبرير النظري الذي يحرك ارادة الفعل ، أي الحكم بأن الحياة الإنسانية مبررة ومعقولة . إن لحظة الفعل تصوغ النظرية التي تحول التساؤل الى اعتقاد أو حكم يتأسس عليه السلوك .

لحظة التساؤل لا تصوغ نظريات ، فهذه من شأن لحظة الفعل التي تبرر الحياة وتضع المايير الناعمة لتصرفات الانسان . فهمة لحظة التساؤل أن تضع النظريات والصيغ المجاهرة موضع التساؤل ، وأن تحكم على جذارتها وفق معيار الحقيقة لا معيار التكيف ، والحقيقة في مجال الانسان معيارها الشخص ، فهي من طبيعة اخلاقية .

إن لحظة الفعل نسبية ، فهي تصوغ النظريات الملائمة لحالة الواقع الراهن ، أي أفضل الصيغ الثقافية الممكنة ضمن عصرها . أما لحظة التساؤل فهي المعيار المطلق ، وحدها يؤدي إلى الضلال الإيديولوجي ، لأن لحظة الفعل تمثل المستوى الإيديولوجي الذي لا يقوم بدورها ولكنه يستند الى لحظة التساؤل . وللمحظتان معا تمثلان المستوى الأونطولوجي أو الفلسفي ، أي مستوى الممكن التأمل ، الذي يمثل قطب التجاوز الميتافيزيقي أو السربرالي أو الصوفي ، فهو الوجود المحتجب للانسان . الممكن التأمل هو موئل الشخص الانساني ومحل تجليه كقيمة مثالية ، ولكنه يظل قيمة مثالية ممكنة ، أما الواقع فيخفض هذه القيمة قليلا أو كثيرا بحسب درجة معقوليته .

ولكن قيمة الشخص تظل قائمة في عالم الممكن كمييار مثالي بحاكم الواقع في ضوئه . وهذا المعيار المثالي يتجلى في الفن ، فالفن هو الانعكاس المباشر للممكن التأمل ، ولذلك فهو الموئل للشخص الإنساني .

الفن على صلة وثيقة بالممكن التاملي ، ولكنه متصل بالواقع أيضا .  
والحق أنه يقوم على العلاقة بين الممكن والواقع ، فهو التعبير عن المسافة  
أو الفرق بين الشخص كقيمة ممكنة ( ينبغي ) المثور عليها ، وبين  
الوجود الواقعي للشخص :

( ولذا نبحت في علم الجمال فنحن نذهب الى ان التعالي يرتبط به  
في الغالب ... ويبدو أن لهذا الأبداع وجوداً فوقياً ( فوق الواقع ) ، وأنه  
يوجد وجود قيمة ينبغي المثور عليها ، ونحن لا نعثر عليها البتة عثوراً  
تماماً ، ان الفن يتبع ، الى حد ما ، مثلاً أعلى يتمدر تحقيقه (٨٦) وهذا  
المثل الأعلى الذي يتمدر تحقيقه هو الشخص كقيمة ممكنة ( ينبغي )  
المثور عليها . حقاً ان الفن هو صيغة ثقافية ، ولكنه يختلف عن الصيغ  
الثقافية الأخرى كالإيديولوجيا مثلاً : فهو مصنوع بأسلوب الممكن ذاته ،  
وكل شيء يمكن قوله من خلال الفن حتى المستحيل نفسه ، فالفن يستعمل  
لغة الأسطورة : فاوست يحاول الشيطان ، وبطل كافكا يتحول الى حشرة  
والأمير الصغير ( اكسوبري ) يحيا في كوكب سماوي . والمجاز والمزبة  
في الفن ينتميان إلى عالم الممكن وأسلوبه .

فالفن عالم خيالي يحاذي العالم الواقعي دون أن يساويه ، وهو  
يقدم نفسه على أنه العالم الحقيقي وبنسب القارىء كذلك . فنحن نشعر  
بأبطال الرواية يعيشون بيننا ، وملهم بوفري نتعجب في عشرين قرية  
فرنسية كما قيل . وهذه الواقعية التي نستشعرها في الفن غير ناتجة من  
غرق الفن في تفاصيل العالم الواقعي باسم الواقعية ، وإنما مصدرها أن  
الفن يعبر عن الواقع الإنساني نفسه . وهذا الواقع هو التوتر بين الممكن  
والواقع ، بين الشخص كقيمة مثالية ومقدار الخفض أو الإستلاب الذي  
يقع على الشخص .

إن التساؤل هو الجدل الأخلاقي للفن ، فليس الفن مكلفاً بأن يقدم  
صيغة ثقافية يهتدي بها البشر في حياتهم كما تفعل الإيديولوجيا التي  
تجاوز لحظة التساؤل نحو لحظة الفعل كما رأينا ، فهي تكف الاسئلة

لترسخ الاعتقاد ، لان الاسئلة تزعزع الارادة اما الاعتقاد فيشدها ويمنحها التماسك ، فهو عقد الصلة مع الفات والحياة ، وهي صلة لا يقوم الموقف الانساني بدونها .

الفن لا يقدم استراتيجيا المستقبل كالايدولوجيا ولكنه يوميء بالنبوءة من خلال تساؤلاته ، فالفنان عراف المستقبل لانه يملك حس المصير صفته يحيا في عالم الممكن ، وهذه النبوءة تسقط في الحقل الاجتماعي كما يسقط الحجر في بحيرة اذ يرسل امواجاً تعبر السطح وتهزه ، فلننان ليس فردا ولكنه حادثة اجتماعية فذة ، ومن هنا خطورة موقفه .

الفن حارس الوجود الانساني القائم في المفارقة والتوتر والعذاب والقلق ، ولذلك نجد الفنان احيانا ينوء بمعبئه ويخون قضية الفن ونجد ذلك في ادب سوء النية . رأينا ان صيغة سوء النية هي رغبة مموهة بالقيمة الاخلاقية ، فسلوك سوء النية يشبع الرغبة ويظهر نفسه وكأنه منسجم مع القيمة التي يخونها . ويتجلى هذا السلوك في خطاب اعلامي موجه نحو الدات والاخر لاشباع الرغبة وتبرير الانا .

وفي ادب سوء النية نجد ان الخطاب الاعلامي هو النص الادبي ذاته فهو يؤدي الوظائف معا : إشباع الرغبة والتظاهر بالقيمة . فالنص تقنية بارعة والكتاب يمتلك المهارة في الوصف والتصوير ورسم الشخصيات . . وهذا ما يكسبه هوية الكتاب والتميزاته .

ولكنه في الوقت نفسه يخون هذه الهوية التي تقتضي بالدرجة الاولى الاخلاص للحقيقة او الصدق . إنه يتجنب المفارقة ، مفارقة الصدق ، يتجنب التوترات بتجاهل المشكلة الاساسية او الحقيقة المقلقة ، فهو يقرأ الواقع بسوء نية كالفتاة التي وصفها سارتر في موقف التقرب الاول .

إن الاخلاص في حال من وقف التنفيذ لانه متناقض مع الرغبة التي تواطئ الانا معها . هذا التقني البارع يمتلك تقنية الكتابة ، ولكنه يمتا

أيضا فن توجيه ( الكاميرا ) بسوء نية ، فهو يتكلم دون أن يقول شيئا  
يمس الحقيقة المقلقة .

إن اللغة أخطر فنية امتلكها الإنسان كما يقول ( هولدران ) فهي محل  
الصدق ومحل الكذب ، وفي حالة سوء النية تصبح الكلمة محل إشباع  
الرغبة وتوحيدها معا . فالنص الأدبي في حالة سوء النية أشبه بالخطاب  
السياسي المزيف الذي تطيه المعطالة : يحقق رغبة صاحبه ويموه الذات  
والواقع . الكلمة في أدب سوء النية مرهقة ، محملة ما لا تطيق لأنها  
محاصرة بالمحرم ، إن طيها أن تحجب المنوع أو الحقيقة وتنتظر  
بالتعبير عنها .

أدب سوء النية ينبو في مناخ الارهاب الفكري ، فالحوار مفلق والكلمة  
التي تشير إلى الحقيقة محجور عليها ، فلا يبقى سوى هذا الغلاء الكاذب  
الذي يشوه مفهوم الأدب بحرية تامة . ولذلك نجد أدب سوء النية  
يتعمش مع عصور الظلام لأنه يموه الواقع .

وأيضا أن مستوى الممكن التاملي هو موئل الشخص ، فهو مستوى  
الشعور بالذات والآخر بصورة متوازنة ، وهذا الشعور هو الذي  
يؤسس حس العدالة الذي يصون الشخص .

إن الخطر الذي يترصد الشخص ، إذا استثنينا أخطار الطبيعة -  
هو العدوانية الإنسانية التي تجلت خلال مراحل التاريخ ، وقد أرجعنا  
هذه العدوانية إلى المعطالة .

المعطالة ترمي إلى الدرجة صفر من التوترات ولذلك فهي في تناقض  
مع مفهوم الشخص باعتباره ذاتا فاعلة أو مركز المبادرات التي تخترق  
السكون المعطالي . فالمعطالة ترمي إلى تعطيل الآخر : إما بإلحاقه بالذات  
المعطالية أو تحويله إلى شيء عديم المبادرة . وهذا ما يتجلى من خلال  
بنية التعصب والعدوانية حيث الآخر إما أن يكون تابعا ملحقا بدائرة الاناء

أو مفاييراً ينبغي تدميره . وهكذا نجد أن العطالة للبور حول محور واحد هو محور الأنا المخلق على ذاته ، وهذا لا يعني أنها تجهل وجود الآخر ولكنها تتجاهل وجوده كشخص .

وهذا نابع من المبدأ الاقتصادي الذي تقوم عليه ، مبدأ الدرجة صفر من التور . لأن اعتبار الآخر ذاتاً يقتضي أن نحسب حساب حريته ومبادئه وأن تكف الرغبة التي تمد استغلالها إليه لتجعل منه موضوعاً ملحقاً بها . إذ أن علينا أن نجابهه كشخص لا كشيء ، فالعلاقة الإنسانية هي علاقة الاعتراف المتبادل بشخصانية البشر وذلكم هو مبدأ العدالة ، فالعدالة هي المبدأ الناظم للعلاقة الإنسانية من أجل صيانة الشخص من أن يقتحمه الآخر ، العدالة هي درع الشخص الإنساني .

إن العطالة ، ينزعها نحو إلغاء الآخر ، تحطم علاقة الاعتراف المتبادل أي تحطم مبدأ العدالة الذي يؤلف نقيضاً للعطالة . فالتاريخ تتجذبه قوتان هما العطالة والعدالة وكل منهما تحاول الاستيلاء على طاقة المجتمع الأساسية : السلطة . لقلبها ضد الأخرى .

إن مبدأ العدالة ، الذي تناضل المجتمعات والطبقات القهورة من أجل سيادته ، يتكون في أعماق الشخص أولاً فهو يبدأ في مستوى الممكن التأملي ، مستوى الشعور بالذات والآخر كما رأينا ، وهو ينمو بنمو الشخص وينفج بنضجه ، فهو في البدء حس العدالة أو الحس الأخلاقي الذي ينبثق من هذا الشعور المزدوج بالذات والآخر فجدره كامن في الشعور الشخصي ومن هناك يتحرك ليفرض نفسه على البنية الاجتماعية . إنه حقيقة سيكولوجية وليس اصطلاحاً اجتماعياً يفرض الفرد من خارجه ، ولكنه يفتني بالمكتسبات الاجتماعية بالتدريج .

وما دام حس العدالة هو الشعور الشخصاني نفسه فهو يبدأ مبكراً جداً في النفس الإنسانية . ونعثر عليه عندما يميز الطفل بين عقاب عادل

على ذنب ارتكبه وبين عقاب ظالم أصابه وهو بريء ، فهو يتقبل الأول ويشعر بالأسى العميق تجاه الثاني .

ويتجلى هذا الحس من خلال الانحراف عن المساواة . فالطفل حساس جدا لهذا الانحراف ، يتألم منه ويماني الإحباط بسببه . إن حس العدالة يستمد قوته من الشعور بالذات والآخر ، وكل من يصيب هذين القطبين يؤجج هذا الشعور ويجعل منه طاقة محرّكة . ولذلك كان الشعور بالظلم مفجراً أساسياً لأصق طاقات الإنسان وأقواها .

إن الشعور بالعدالة ينمو بصورة مستقلة عن إرادة الكبار وسلطتهم ، فهو ليس فكرة تأتي الشخص من خارجه ، ولكنه الفكرة التي تبدأ مع تكون الشخص وتؤلف علامة نضجه ، وبذلك تصبح المبدأ الذي يوجه سلوكه ، ولكن مبدأ العطالة يظل فاعلاً بصورة موازية له .

إن طفل التاسعة من العمر تنتصر عنده فكره العدالة على الطاعة ويميز بين المثل الأعلى أو المبدأ الثابت من جهة ، وبين العادات الاجتماعية الجارية التي تعتمد قليلاً أو كثيراً عن هذا المبدأ ، وتتغير بتغير العصور (٨٧) .

ويترجم عن ذلك قيام تعارض في نفس الطفل بين الخضوع والتطبيق مع صورة الأبوين من جهة ، وبين الاستقلال الذاتي من الجهة الأخرى . وهذا التعارض أودى بالطفل الى التناقض الوجداني أو الصراع المعاطفي بين الشعور بالذنب نحو الكبار من جهة ، والشعور بالذات واستقلالها من جهة أخرى . وهذه الأزمة هي أزمة النضج أو الشعور بالذات والآخر ، الذي يتناقض مع التبعية ، ويعني نضج مبدأ العدالة عند (٨٨) .

إن الشعور بالعدالة يعارض الطاعة والواجبات المفروضة ، فهو الذي يحرر اليافع من سلطة الكبار ، لأن جلده في الشعور الذاتي نفسه ، إنه أشبه بآنا مثالي يتولد في أعماق الشخص ويتعارض مع الآنا الأعلى الفرويدي الذي يتضمن معايير السلطة الخارجية . فنحن هنا أمام ضمير ذاتي مستقل عن الضمير الاجتماعي .

إن حس العدالة هو في صميمه الحس النقدي الذي يواجه به الطفل سلطة الكبار والنظام الاجتماعي القائم فهو حافز التساؤل والتمرّد والذني لكل نظام يجور على الشخص ، رأينا أن الشعور بالذات هو شعور مزدوج ، شعور بالآنا والآخر معا ، يصبح مع النضج شعوراً بالتعادل بينهما ، وهذا الشعور بالتعادل هو نفسه الشعور بالعدالة ، فتواة العدالة هذا الشعور الشخصي . ولذلك ندمو هذه المرحلة الملائمة للشخصانية ، وهي الأساس السيكلوجي الذي تقوم عليه العدالة الاجتماعية والسياسية .

هذه العدالة الشخصية تجد امتدادها الفلسفي في مبدأ الغالبية عند ( كلط ) الذي ينص على أن نعامل الإنسان في ذاتنا ، وفي الآخرين كغاية في ذاته وليس كوسيلة .

والفلسفة الشخصية المرتبطة باسم ( إ. مونيه ) هي على الطريق نفسه ، فهي تحاول أن تجعل من الشخص معياراً للتاريخ وأداة للضغط على التاريخ ، بنوع معين من الفكر المقاتل ، حسب عبارة ريكور . ( قالشخص مركز لإعادة توجيه العالم الموضوعي ) (٨٩) .

ولكن الشخص لا ينفصل عن مبدأ العدالة لأنه مهدد على الدوام بعدوان العطالة ، والعدالة تتحقق من خلال القانون : ( وكل فرد غير محايد بنوع من دائرة قانونية مهدد على الدوام بالعدوان الخالص ... وهناك فطرة قانونية في الشخص الانساني أي أنه جوهرياً موضوع حقوق ) (٩٠) .

إن العطالة قوة مؤثرة في الواقع فلا بد من التصدي لها في الواقع نفسه بأن يستولي مبدأ العدالة على هذه القوة ويقلبها ضد العطالة نفسها :

( والحق هو ما يستخدم العنف لقلبه ضد نفسه وإخضاعه للعقل ) (٩١) .



إن العدالة قوة أخلاقية لأنها المبدأ الذي يصون الوجود الإنساني وهي تستمد قوتها من أعماق الضمائر الفردية فزهاها على ذاتها وليس على القوى الخارجية : المادية والتقنية .. والنضال من أجلها هو نضال من أجل أن تكون الأشياء على ما ينبغي أن تكون ، فهي تعبر عن نظام الوجود نفسه أو هي الوضع السوي للوجود ، فهي في مستوى الحقائق الأونطولوجية الثابتة أي في مستوى الممكن التاملي نفسه فهو المستوى الأونطولوجي كما رأينا ، ولذلك فهي ليست مجرد اصطلاح اجتماعي ، بل إن تحققها في المجتمع امتداد لوضعها الأونطولوجي :

( .. ليست العدالة مقولة اجتماعية بعيدة تماما عن التساؤلات الأونطولوجية ، ولكنها مقولة لا يمكن دونها أن تكون أبة أونطولوجيا أمرا ممكناً ) (٩١) .

إن العدالة مقولة مؤسسة للعالم ، لأنها هي التي تصون الكائنات كلها ، بأن تصون لكل كائن حدود هويته فلا يطفئ كائن على آخر ، وليس هذا كلاما جريدا : فطفيان المعطالة لم يؤد إلى دمار الشخص الإنساني وحسب ، ولكنه أدى إلى دمار كائنات الطبيعة الحية أيضاً ، فالمعطالة هي ضد الحياة وتقيضها المعطالة التي تصون الحياة وهذا هو رهانها .

ونصل أخيرا إلى أن صيانة عالم الإنسان لا تتحقق إلا بتجديد صلة الإنسان بالمستوى الأونطولوجي أي مستوى الممكن التاملي وبالإبقاء على هذه الصلة ، فإن نسيان الوجود يؤدي إلى دمار العالم .

العدالة مفهوم أونطولوجي وليست مجرد اصطلاح سيلاسي أو اجتماعي ، فهي لمبدأ المشتق من مفهوم الشخص الإنساني ذاته ، القائم في المستوى الأونطولوجي نفسه . هذا ما وصلنا إليه .

ولكن هذه العلاقة بين مبدأ العدالة ومفهوم الشخص لم تكن واضحة في الصور القديمة . فقد عرف اليونان العدالة بصفتها النظام الكوني Logos والنظام الاجتماعي جزء من هذا النظام الكوني . فهي عند

أفلاطون الفضيلة الشاملة المسؤولة عن التعلون المنسق بين الطبقات الثلاث في المجتمع وبين اقسام النفس الثلاثة من جهة أخرى ، فهي تؤلف نظام الموجودات وطريقة تراتبها .

فالمعادلة تتجلى في فكرة النظام أو فكرة القانون الذي يحدد لكل شخص ولكل شيء مكانا معيناً ووظيفة معينة فهي مصدر الايمان بالقانون الطبيعي والقانون البشري على السواء .

لم يرَ الإغريق في العدالة إلا التراتب والانسجام الذي يحقق النظام الضروري وقد طمحوا في سياستهم الى أن تكون دولة المدينة Polis صورة عن النظام الكوني ، ولكن دولة المدينة لم تكن انسانية بصورة كافية في نظر المصور الحديثة لأنها قصرت مفهوم الانسان على اليوناني الحر وحده : ( لقد كانت المدينة في نظرهم الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية ، والتجمع الأمثل للكائنات البشرية « شريطة توفر صفتين . وهذا ما لا ينبغي نسيانه : أن يكون هؤلاء يونانيين وليس برابرة ، وأحراراً وليس عبيداً » . لقد كانت المدينة الأطار ، ذا الطابع المقدس ، للحياة المشتركة الأكثر غنى بالمعاني والتي تسم باستقلال تام من الفئات البشرية الأخرى التي لها نفس الطبيعة . ) .

إن تأملات العالم الاجتماعي الفرنسي ( ريمون آرون ) الحديثة تقيم تشابهاً بين السياسة القديمة الأفريقية والسياسة في العصور الحديثة « بالرغم من الاختلافات في الوسائل التقنية للإنتاج أو للقتل ، وفي حجم المجتمعات ، والمتعلقات الدينية » ، وذلك لأن غاية السياسة هي « من بعض النواحي ثابتة » ولأن أشكالها « من الداخل ومن الخارج » قليلة العدد : وهذا ما يفضي لهذه الخلاصة القوية القائلة :

(إن مشكلة السلطة خالدة، سواء حرمت الأرض بالمعول أم بالجرافة).

( فضلاً عن ذلك ، فإن من المؤكد أن تقسيم اليونان الى عدد كبير جداً من المدن - الدول « الأمر الذي ينبغي التوفيق بينه وبين وجود

شعور عميق بالوحدة الهيلينية « *Panhellenique* » كان يجب أن يشجع بشكل خاص ، على نمو الفكر السياسي ، الذي هو ثمرة تأمل ، اخذ يتعمق أكثر فأكثر ، في وجود المدنية وصورها (١٧) .

وهكذا نستطيع الكلام عن استمرارية تاريخية بين اليونان وحضارة الغرب الحديثة .

ان الفولة — الأمة ، المعاصرة تبدو امتداداً لدولة المدينة الاغريقية ، والحضارة الغربية تبدو امتداداً للوحدة الهيلينية ، واما البرابرة والعبيد فيتمثلون في ( المفار أو الاخر ) اي في شعوب الهامش . فالحضارة الغربية التي اكتشفت اللاشعور ترفض أن تكتشف لاشعورها الخاص . وهي قد حسرت السحر من العالم ، كما يرى ( ماكس فيبر ) بحق ، ولكن هذا السحر ترسب في أعماقها في صورة هوائية ، هي صورة الانا المطلق .

لم يرَ الاغريق في العدالة الا التراتب والانسجام والنظام ، اما مفهوم الشخص الكلي فقد كان غائباً من هذا النظام ولذلك كانت العدالة الاغريقية ظالمة ولا انسانية . كان النظام يلف في ضرورته الاشخاص والالهة انفسهم ، ولكن هذا النظام لم يكن له — مرجع شخصاني من انسان او إله ولذلك فقد كان مفتقراً الى المعيار الاخلاقي . كان يبدو مشل ضرورة تحتمها ماهيات الاشياء او طبائعها التي تنبع من قانون كوني *Logos* ولكن هذا لا يعني انه كلن خارج الاختراع البشري ، فهو نظرة الى الوجود اختفت ذاتها الفاعلة ، شأنها شأن الاسطورة البدائية التي أصبحت في نظر اصحابها قانوناً أزلياً .

وعندما تبلور مفهوم الشخص مع المسيحية ، أصبح هو محور العدالة وهدفها ، فالعدالة لم تعد غاية في ذاتها ، ولكنها أصبحت وسيلة صيانة الشخص من العدوانية ، كما ترى الفلسفة الشخصية وهكذا نصل الى أن مبدأ العدالة مفهوم مركب من الشخص والقانون

أو من الشخص والبنية القانونية التي تمتع من الشخص وتحققه ،  
ذلكم هو التقدم الذي بدأ مع المسيحية التي ألحت على قيمة الشخص ،  
فهي أول ثورة شخصية واضحة المعالم ، والشخصانيات الفلسفية  
هي إعادة انتاج لهذا المفهوم الذي لا يمكن تجاوزه لأنه أساس التجاوز .

والشخص ، كما رأينا ، مفهوم اونطولوجي ، فالاونطولوجيا هي  
مستوى الوجود الحق أو المستوى الماهوي للكائنات ، والشخص هو  
الإنسان الكلي أو الإنسان الحق ، انه الماهية المشخصة للإنسان ، ولكن  
الإنسان ليس ذاتا أو شخصا إلا في مستوى الممكن التأمل كما رأينا ،  
فماهيته أو وجوده الحق ليست في حيزه ، انه لا يمتلكها كما يمتلك  
الكائنات الأخرى ماهياتها ، فماهيته هذه الكائنات حاضرة في وجودها  
نفسه أو ان ماهياتها غير منفصلة عن وجودها . إلا الإنسان فماهيته  
غائبة أو محتجبة وعليه أن يعيد اكتشافها باستمرار . والقلق الذي  
يتميز به الإنسان تعبير عن المسافة التي تفصل بينه وبين هذه الماهية  
الغائبة . وهذا يعني أن الإنسان ، على العكس من الكائنات الأخرى ،  
موجود في حالة انفصال مؤلمة عن مستواه الاونطولوجي ، مستوى وجوده  
الحق . وهذه الحالة ليست عابرة ولكنها مستقرة لأثرية البشر .

والمستوى الاونطولوجي للإنسان هو ، كما رأينا ، مستوى الممكن  
التأملي لأن الإنسان ليس شخصا أو ذاتا إلا في هذا المستوى .

وهكذا نجد أن الإنسان مستلب بالقطرة وعليه وحده تقع  
مسؤولية استلابه ، فعليه أن يغير من ذاته لكي يحصل ماهيته أو  
مستواه الاونطولوجي ، مستوى الشعور أو مستوى الممكن التأمل .

يرى سارتر أن الإنسان أعطي الوجود وكلف بصنع الماهية ولكن  
الماهية نوعية وليست فردية وللإنسان أو الشخص الكلي ماهية نوعية  
كبقية الكائنات ولولا هذه الماهية لما كان مفهوماً اونطولوجيا ، فالاونطولوجيا  
هي الدائرة النوعية للشخص ، وهذه الدائرة ، كما رأينا ، تؤلف مستوى

الشعور أو مستوى الممكن التأمل . والقيمة الاخلاقية لكل فرد مستمدة من هذه الدائرة ولو لم يبلغها أبدا .

ان للانسان ماهية نوعية كبقية الكائنات ولكنها ممكنة وليست فعلية فهي موجودة على هيئة الكمون فيما وراء الشعور ، مثل مجال سريالي يبلغه من يجهد من أجله . كان كير كجارد يقول : الانسان لا يولد مسيحيًا ولكنه يصير كذلك . والانسان ليس له ماهية اونطولوجية بالفطرة كالكائنات الاخرى ، ولكن ماهيته الاونطولوجية مخبوءة مثل ارنست ، عليه ان يبحث عنه ليجده ، وعندما يحصل عليه يصبح شخصا فالشخص هو الفرد الذي حصل ماهيته وأصبح مفهوما كليًا للانسان

والماهية الكلية أو الوجود الحق للانسان ليست كيانا ثابتا محددا كماهية الكائنات الاخرى المحددة بحكم أو تعريف نهائي كما نحدد المثلث والمربع والدائرة الخ .. ان ماهية الانسان هي الممكن المفتوح على الانتهائية لانه الممكن التأمل ، فهذا الممكن هو اكتشاف امكانيات الوجود كلها ، كما رأينا ، وهي لامتناهية .

هذا الممكن اللامتناهي الذي ينكشف في الموقف التأمل هو أساس الحرية الإنسانية ، ومن لا يبلغ مستوى الممكن التأمل فهو ليس جبراً بالمعنى الحقيقي للحرية ، أي الحرية النابعة من التأمل أو العقل ولا يملك سوى حرية النزوة .

ان الحيوان يبرمجه الفريضة وهذا ما يجعل وجوده مستقرا ومسالكه محددة ، ولذلك فهو لا يعاني ما يعانيه الانسان من قلق . بسبب أن الانسان ليس لديه أي برنامج مسبق وعليه أن يبرمج نفسه بنفسه . وهذا يقتضي منه أن يتحرر من الرغبة ، والرغبة غير الحاجة كما رأينا ، فهي متجدرة في الممكن السحري وهي تجمع طاقة الانا كلها في محرق واحد ، فالانا أسيرة الرغبة وخادمتها .

والتححر من الرغبة لا يكون بالقضاء عليها ، ولكن بتحويلها  
وتصعيدها الى طاقة تأمل وبذلك تنكشف أمام الانا ممكنات الوجود  
كلها وتختار مصيرها اختيارا عقلانيا . حقا انه درب منح غير مباشر  
على العكس من الخيارات المباشرة التي تملئها الرغبة ، ولكن المنحنيات  
ضرورية لبلوغ الاهداف الكبيرة ، كما يرى افلاطون ، اي اهداف المصير  
الانساني نفسه . وهكذا نصل الى ان ماهية الانسان الكلية غير محددة  
وغير معينة مسبقا كبقية الماهيات فهي الممكن التأمل وحسب .

ان قيمة كل كائن كامن في ماهيته الاونولوجية ، وقيمة الانسان  
في مستواه الاونولوجي وليس في واقعه ، فهو ليس ذاتا الا في هذا  
المستوى ، كما رأينا ، ولكن ( يجب ) أن يعامل ككائن ولو لم يبلغ هذا  
المستوى ، فالوجوب الأخلاقي هو أن نعتبر الفرد في مستوى ماهيته  
الممكنة وليس في مستوى واقعه الفعلي ، الا اذا خان هذه الماهية عمدا .  
ان مبدأ العدالة الذي يصون الكائنات ضمن حدودها الماهوية أو  
الاونولوجية ( يجب ) أن يصون الفرد ضمن مستواه الاونولوجي أي  
ان يصون له اعتباره كإنسان . فالوجوب هنا لا بد منه لان الانسان ليس  
في مستوى ماهيته بصورة فعلية ، ولكن علينا ان نعثر على هذه  
الماهية ، على هذه القيمة المحتجبة ، فالإنسان يوجد وجود قيمة  
( ينبغي ) العثور عليها ، فهو قيمة أخلاقية باعتبار ما يمكن أن يكون  
وليس باعتبار ما هو عليه ، ان من طبيعة العدالة ، التي تصون الماهية  
أن تصون في هذا الفرد الجزئي الشخص الكلي الذي يمكن ان يكونه  
أو الكامن فيه ، وبدون إطار العدالة يتبدد الشخص ، ولذلك كان مبدأ  
العدالة من بنية الشخص الاصلية ، كما رأينا : ( فالشخص ، تبعا  
للصورة التي تركها لنا باسلاز ، هو شعلة صغيرة سريعة العطب ، تحاول  
أن تنتصب مستقيمة ولكن ادنى نفخة تستطيع ان تطفئها . ) (٩٤)

ان دوستوفسكي يرى في الشخص انه الخزف الصيني الهش  
وينبغي أن نتعامل معه على أنه كذلك .

ان الشخص هو اساس السؤال الاخلاقي عن وجود الشر ومعناه فالشر هو السلب الذي يقع على الشخص . والسؤال عن معنى وجود الشر يولد بدوره منظومة اسئلة تلقى بصيغ مختلفة ، السؤال عن مصير الانسان وعن معنى وجوده ، وعلاقته بعالمه وبالوجود اطلاقا ثم السؤال عن معنى الوجود كله . . هذه الاسئلة هي من مستوى لماذا؟ وبعدها يبدأ السؤال العملي : كيف يجب ان يتصرف الانسان في الحياة . وهو وثيق الصلة بمستوى لماذا ؟

هذه الاسئلة تؤلف التواة الثابتة للثقافة الانسانية ، فكل صيغ الثقافة :

( الاسطورة ، الاديان البدائية . الاديان السماوية،الايدولوجيات الفن . الفلسفة ) محاولات للاجابة على اسئلة الشخص هذه المشتقة من سؤاله الاساسي الذي يخترق التاريخ كله ويقف شاهدا عليه وحكما باسم الشخص الانساني .

فالشخص هو المعيار الثابت الذي يقف وراء التغير ، واسئلة الشخص تؤلف ثوابت الثقافة الانسانية التي تظل هي هي من خلال صيغ متغيرة .

هذه الاسئلة هي العامل الدينامي الذي يحرك التاريخ ويؤسس الثقافة التي تصون الوجود الانساني ، وكل عصر يجيب عليها بنظرة الى الوجود تؤلف عالم الانسان ومسكنه لان هذه النظرة هي التي تمكس نظامه الاجتماعي .

إن الممكن التاملي هو المجال الذي يفتح الشخص ولذلك ندعوه الممكن الشخصياتي . إن الحيوان مقيد بضرورة الواقع ، اما الإنسان فلا يرى العالم إلا ضمن أفق من الممكن ، وكل واقع متحقق يحيل الى ممكن محيط به ويملك مثله الحق في الوجود . فالواقع بالنسبة للإنسان

لا يتفصل عن الممكن ، فكل واقع فعلي له أفق من الممكن يحتويه كما يرى ( هوسرل ) بحق .

وما دام الممكن يؤلف نسيج الوجود الإنساني الذي لا تملك الذات ان تكون ذاتاً إلا به ، فهو في صورته الأصلية الممكن الشخصي ، وهذا الممكن الشخصي هو الأصل الذي ترجع إليه ضروب الممكن الأخرى ، فهو الجذر المشترك لكل ضروب الممكن :

— الممكن المنطقي باعتباره احد جهات القضية ( الممكن مقابل المتنع ) .

— والممكن الطبيعي او العلمي ، أي جواز قوانين الطبيعة وعدم ضرورتها او عدم حتميتها المطلقة .

— والممكن الأونطولوجي ( الوجود بالقوة الذي يقابل الوجود بالفعل ) .

إن شتى ضروب الممكن هذه ليست سوى تحولات الممكن الأصلي او الشخصي وهي امتداد لوظيفته : إنها مسافات الممكن التي تقيمها الأنا في وجه الحتمية ، إذ لا وجود للأنا إلا ضمن إطار الممكن ، فالممكن هو بنية الأنا .

الممكن الشخصي يؤلف دائرة التعالي ، او الدائرة الأونطولوجية للشخص . وهذه الدائرة هي المعيار الذي تمتع منه الصيغ الثقافية .

وأول صيغة ثقافية عرفتها الإنسانية هي الاسطورة البدائية وهي تقوم على أنموذج مثالي تكوّن في الزمن القدس أو زمن البدء من خلال أفعال الكائنات العليا . وهذا الأنموذج يحاكيه البدائيون بالطقوس ، فالزمن التاريخي تكرر لهذا الزمن الأصلي . فالزمن الأصلي هو



الاساس الثابت والمتعالي للزمن التاريخي الذي ليس سوى محاكاة لهذا المتعالي المحايت الذي يعيشه البدائي كواقع فعلي . فالأسطورة لا تعرف التاريخية المفتوحة على التغيرات الجديدة غير المتوقعة ، فتاريخيتها مقيدة بالماضي المقدس وهي معايشة مستمرة لهذا الماضي ومحافظة دائمة عليه .

الانموذج كامن خلف الأسطورة يشدها ويحول بينها وبين التغير أو التطور إلا ضمن حدود ضيقة جداً ، فهناك عصر ذهبي يمثل المتعالي . يكرره التاريخ البشري في ادق تفاصيله ، لأن هذا المتعالي هو معنى حياة البدائي ومعنى تاريخه ، وزمان الأسطورة على هذا النحو هو زمان مطابق لمعناه ، فانباء الأسطورة يقيدون الصيرورة بالنموذج ، ويعملونها تكراراً له ، فتاريخهم محاكاة دائمة كما رأينا ، والخروج من هذه المحاكاة ، يعتبر خرقاً فظيحاً مدمراً للجماعة البدائية .

لئن زمان الأسطورة متطابق مع النموذج ، فهو زمان دائري إذا صح التعبير يعيد نفسه باستمرار مثل دورات الطبيعة التي تكرر نفسها . فزمان الأسطورة هو زمان الانسجام الذاتي الذي يمثل الحركة ضمن إطار ثابت ، فالأسطورة تميل إلى الثبات مقابل التغير وتؤكد المطلق مقابل النسبي . والقديما كانوا يعتقدون بأنهم ورثة الأسطورة التي تلقوها صيغة نابتة من الأسلاف ، صيغة مقدسة أو نموذج مثالي لأبد من تكراره بدقة من خلال الطقوس ، فهم يعتقدون بها كما يعتقد الطفل بأفكاره وبقوتها المطلقة .

إن الفلسفة لا الإيديولوجيا هي الوريث الشرعي للأسطورة فهي مثلها تحن إلى الوجود الحق ، الوجود المقدس . الأسطورة تقوم بمعابشتها ومحاكاته ، وأما الفلسفة فتعمل على إمادة انتاجه في صورة أو أسلوب خاص . فكل عصر ، وأكثر من ذلك : كل فيلسوف يتصور إله جود بصورة معينة ، وليس هذا تشتتاً ولكنه الفنى ملأه الإطار الأساسي للوجود ، إطار التعالي متميزاً عن المواقع الفعلي . فما يميز الفلسفة هو

أما على صلة مستمرة بالأصل المتعالي للعالم ، وجهودها منصب على إثباته وتمييزه عن العالم القائم .

هذا الأصل هو الوجود الحق مع زينون الإيلي ، الوجود الذي يتميز بالوحدة والثبات أو عدم التغير . وهو القانون الكوني Logos الذي يحكم الوجود كله عند هيراقليط . وهو علم المثل عند أفلاطون . والجوهر المتضمن في الواقع عند أرسطو بحيث يؤلف أسس هذا الواقع وقوامه .

لقد أقام أفلاطون مسافة ومفارقة بين الوجود الحق أي عالم المثل والعالم ، أما أرسطو فقد ألغى المسافة وأنزل الجوهر إلى عالم الأشياء حيث جعله بمثابة النواة الصلة التي تمسك الوجود بالهش للعالم من الانهيار .

وفي المصور الحديثة عاد الوجود الحق في صورة اللات المفكرة عند ديكرت فهي تؤلف الأساس أو حجر الزاوية لبناء العالم إذ منها ينطلق الاستدلال على وجود الله والعالم .

ومع سبينوزا أصبح الجوهر حالا في العالم يمثل المعقولة والنظام، فهو أساس العالم كما كان الجوهر الأرسطي .

أما هيجل فقد جعل الروح أو المعنى ننخلع من ذاته ويندوج في صيرورة التاريخ يعاني الشقاء ، ثم استرد ذاته على صورة أرقى، فالروح أو نطولوجي وتاريخي في الوقت نفسه . إن التمييز بين عالم الممكن أو عالم الحرية وبين عالم السببية الصارمة قد أقامه كانط الأول هو عالم الشيء في ذاته والثاني هو عالم الظواهر .

ومع الوجودية أصبح الوجود الحق هو الوجود الأصل للذات التي تتعاضد مع القلق ولا تهرب منه نحو الوجود القطيعي الزائف ، بالنسبة لهيدجار أو وجود سوء النية بالنسبة لسارتر .

إن الروح الفلسفي الذي يتجلى بأشكال مختلفة هو الصلة بالوجود الحق ، أو بالأصل المتعالي للعالم وهو ، من هذه الناحية ، امتداد الروح الأسطوري الذي يبقى على الصلة بالزمن المقدس أو زمن الأصل . وجميع الفلسفات بما فيها فلسفات وحدة الوجود ثنائية الطابع ، فهناك دائماً عالم الأصل الذي ينظم عالم الواقع ويقف معياراً له . هناك دوماً عالم الماهية والعالم اللاماهوي ، ولا يضر الفلسفة أن هذه الماهية فسد أخذت صوراً شتى خلال العصور ، فهي ملهية منطقية كلية مع المصور القديمة وشخصائية مع العصر الحديث .

لقد كان هناك دوماً وجود متعال يفوق عالم الحياة اليومية ، أي أن هناك جذر أو نطولوجي للعالم وجود حقيقي كامن خلف الظواهر التي لا تملك القوام بذاتها فتقوامها من غيرها ، من الوجود الحق الذي بمسكها .

هذا الوجود الحق هو الموضوع الأساسي للفلسفة وإما المنهج الذي يؤديه إليه فهو تجاوز العالم الراهن بحثاً عن جذره وهذا التجاوز يتجلى في فلسفات التعالي كما يتجلى في فلسفات الماهية . إن فلسفة أفلاطون التي تقوم على التعالي تتجاوز العالم بمنهج الجدول المصعد ، وفلسفة سبينوزا الماهية تتجاوز اللامعقول نحو المعقول وتحرر من الانفعال عبر درجات من المعرفة . إن منهج التعليق الفينومينولوجي المعاصر يلخص مواقف التجاوز وهو يسري خلال الفلسفات بصورة ضمنية ، فجميع الفلسفات تقوم على تجاوز عالم الظواهر نحو عالم الماهية وهذا هو لب التعليق .

ويمكننا أن نلخص الفارق بين الوجود والعالم بمرضى موجز لموقف الفيلسوف الفرنسي المعاصر : ( فرديناند ألكيه ) الذي يرى ( أن العالم لا معنى له إلا من خلال الوقوف على ما ليس من العالم وهذه هي حقيقة الميتافيزيقا ) . إن شعورنا بالتمزق أي ( استحالة توحيد تجربتنا دليل على أنها تجربة شيء آخر ، وهي - أي الاستحالة - إنما تدل من خلال أفكارنا المشتركة وفي الآمنة التي نشعر بها جميعاً كل يوم ، على أن العالم

ليس هو الوجود وإنما هو علامة عليه فقط ) إن المشاعر السلبية دليل على تجربة الانفصال أو (غياب الوجود ، ذلك الغياب الذي يمثل وجهه الآخر . . العذاب والقلق والحنين ) .

والوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا هي إظهار عدم كفاية الموضوع وإشعارنا ( بالحنين إلى الوجود ) الذي هو جوهر الإنسان . إن العالم الموضوعي في نظر ألكييه عبارة عن ( خيبة أمل مستمرة ) . والكييه يوحد بين الميتافيزيقا والسريالية التي عرفها بريتون بأنها « لقاء الناحية الزمنية من العالم مع القيم الأبدية كالحب والحرية والشعر » فالسريالية عرفت كيف تقوم بوظيفة الفلسفة ، الوظيفة التي أهملها الفلاسفة المحدثون ، فالشعر ( السريالي ) وسيلة لتجريد العالم من واقعيته تماما لما فعل الميتافيزيقا الحققة . والتجربة السريالية تتطلب في نواح مع فلسفة كيركجارد من حيث إنكارها للحقائق غير الصحيحة لكي تكشف الوجود الحقيقي . إن الوهم الديني والوهم السريالي هما - على حد سواء - بحث عن الوجود الأكبر وشغف به . لكن ( الماوراء ) عند برتون يظل ( باطنا ) داخلا في الموجودات نفسها .

إننا لا نستطيع الإدعاء بإمكان تحرير الإنسان حين نخون الجمال والحقيقة ، وحين تضحي الماركسية بالتمرد من أجل الثورة نجلدها تضحي بالإنسان ولا بد أن نجتمع بين التمرد والثورة ، وإن نحرر الإنسانية ولاشك من العبودية الاقتصادية . . إن المبدأ الذي تستند إليه سيرة السريالية لن يكون العقل الذي تحدث عنه هيجل أو العمل الذي تحدثت عنه الماركسية : إنه الحرية (٩٥) .

ولكن الإنسان ، كما رأينا ، هو الكائن الذي كتب عليه أن يظل على مبعده من وجوده الحق ، أي أن يظل منفيا يعاني الشوق والحنين إلى وطنه ، وأن يحمل مسؤولية العودة إليه ، تلك الامانة التي تنوء بعينها الجيل ولذلك نجد الانسان يلوذ بالنسيان . وهكذا نجد المخطيئة أو الشموخ بالدنوب في صميم بنية الانا ، وهذه المخطيئة تتمثل في قطع

الطريق على إمكانيات الأنا أو الآخر ، تلك الإمكانيات التي تتفتح في مستوى الممكن التاملي<sup>١</sup> والوجود الحق للإنسان :

( وإذا سددت الطريق على الإمكانيات فانك مذهب ضد (٠٠) ما اعطي لك في أصلك ، أي « لب وجودك » . (٩٦)

فالإنمية أو الشعور بالذنب تتولد عند الإنسان عندما ينسى وجوده الحق :

( « إذا » نسينا الوجود بإخفاقنا في الإتيان بانفسنا الى وجودنا التام ، وبإخفاقنا في أن نكون أصلاء ، وبانزلاقنا في انعدام الهوية ... فإننا نكون في الواقع قد فقدنا وجودنا ، وإلى هذا الحد نعاني المذهب . (٩٧)

( وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى شكل واحد من أشكال الذنب الوجودي أو « الأونطولوجي » أعني الشكل الذي ينشأ عن إحباط إمكانيات المرء الخاصة . وهناك أيضا أشكال أخرى . ومنها على سبيل المثال الذنب الوجودي الذي يقترفه المرء حيال الآخرين . والذي ينشأ عن هذه الحقيقة : وهي أنه ما دام كل منا فردا ، فإنه يتصور بالضرورة إخوانه البشر من خلال عينيه القاصرتين المتحيزتين . وهذا معناه أنه يمتدي دائما (٠٠) على الموقف الحقيقي لأخيه الإنسان (٠٠٠) وليست هذه مسألة قصور أخلاقي أو تقاصر ، وإن كان من الممكن أن تزيد زيادة كبيرة نتيجة لنقص الحساسية الأخلاقية . وإنما هي نتيجة لا مفر منها لكون كل منها فردية منفصلة ، ولا اختيار له سوى أن ينظر الى العالم من خلال عينيه . (٩٨)

عندما ننسى الوجود أو الممكن الشخصاني نعاني ضربا من العذاب يمكننا أن نسميه عذاب الممكن وهو ضرب من القلق ينطوي على الشعور بالذنب ولذلك فهو أعنف من القلق الأولي أو القلق على الأمن . وهذا

الشعور بالذنب مشتق من الشعور بالشخص ، شخصنا أو شخص الآخر . فالشعور بالذنب هو في صميمه شعور شخصاني أو شعور بخيانة الشخص الانساني ، والقلق الذي يبعثه هو في أصل القلق المعنوي أو القلق على المعيار الذي رأيته .

إن مذابح الممكن تعبير عن الإستلاب ، فالإستلاب قلق نجعل أسبابه لأن وعيا زائفا يطنى ويمنع نشوء الوعي الحقيقي ، وهذا الوعي الزائف منشؤه العطالة المنفعلة ، وهي في صميمها روح الطفولة كما رأينا ، تلك الروح التي تتجاهل الواقع فرارا من القلق الأولي والقلق على الأمن وهذا ما يتجلى في كافة صورها : العصاب ، سوء النية الخ .. فالعطالة المنفعلة هي صيانة النرجسية بتجاهل الواقع أي حذف الوعي أو التثبيت بوعي زائف تتلقاه الأنا جاهزا من الآخر . ولكن هذا الوعي الزائف لا يتمكن من الأنا ما لم تكن في صميمها رغبة نرجسية ترفض الواقع . فحذف الوعي من قبل الأنا يؤدي به إلى قبول الوعي الزائف من الآخر أو إنشائه . فالعطالة المنفعلة هي التي تمهد الطريق للعطالة الفاعلة : ضروب التضليل التي يمارسها ذوو العطالة الفاعلة على الأنا . وهكذا تبدو العطالة المنفعلة هي قاعدة الاستلاب الاسمية لأنها الحرمان من الوعي ، الاستلاب ليس وعي الحرمان بل الحرمان من الوعي كما يرى ( آلان تورمن ) بنحق . أما وعي الحرمان فليس استلابا إذ ما دام المحروم يرى بوضوح ذوي العطالة الفاعلة ، أولئك الذين يسلبون مادة حياته لأنهم يملكون وسائل القوة ، فهو ليس مستلبا ولكنه مستعبد أو مقموع ، فضياع الوعي هو الفاصل النومي الذي يميز الاستلاب . وهذا الضياع ليس شعورا سعيذا ولكنه الشعور الشقي نفسه ، الشعور بأن الإنسان قد فقد ذاته أو ماهيته ولذلك فهو يعاني القلق .

إن العصابي هو النموذج المستلب الذي لا يحيا حياته ولكنه يكابدها لأنه يحيا رغبة الآخر أو رغبته اللا شعورية التي لا تمثل ذاته ، فدأته غائبة عنه .

إن المستلب يتقلب بين نوعين من القلق :

٢ - القلق الأولى أو القلق على الأمن ، وهذا القلق تعبير عن فشل  
رغبة الأنا ذاتها أي فشل الترجسية ، إنه الاحباط الأساسي الذي يتجلى  
في معجز الدافع الجنسي من بلوغ الأشباع التام كما رأينا ، وبذلك تتحول  
رغبة الأنا اللا نهائية الى قلق . والإنسان يفر من هذا القلق بالنظرة  
السحرية التي تموه الواقع .

ب - وهكذا يقع في قبضة القلق الثانوي وهو أشد عنفا لأنه قلق  
الشعور بالذنب ، أو القلق على خيانه الماهية أو خيانة الشخص الإنساني .

هذان الضربان من القلق ، ونسمي الأول القلق الحيوي والثاني  
نسبمه القلق الشخصاني أو الأخلاقي ، وهو جذر القلق المعياري كما  
رأينا ، هذان الضربان من القلق يتقاذبان الإنسان وهذا التقاذف يدفع  
الأنا للبحث عن جذر عذابها أي الوصول الى الوعي الحقيقي ، الذي  
يحرر من الاستلاب .







## الممكن الاجتماعي

إن مفهوم البنية المعروف في الطبيعة أنفيزائية والبيولوجية ينطبق على المجتمع ، فلا يمكن تفسير قيام المجتمع بوظائفه التي تحفظ بقاءه ، إلا بالتآزر والتنسيق بين وظائف مؤسساته كما تتآزر أعضاء الجسم الحي ، وهذا يعني وجود القانون أو النظام الذي يحكم حركة العناصر ويجعل منها بنية فالبنية هي جملة العناصر والعلاقات القائمة بينها من جهة ، والنظام الذي يضبط حركة هذه العناصر وينسق بين وظائفها من جهة أخرى . وبذلك يتحقق الانسجام والوحدة في أداء الوظيفة والمثال على ذلك هو البنية الحية .

النظام هو أساس البنية لانه الوضع السوي لها ، وهي تخرج عن الوضع السوي عندما يخزل نظامها . فتحقيق النظام يبدو مثل ( غاية ) تسعى البنية نحوها ، أو هو ( القيمة العليا ) التي تحكم حركة البنية ، فالقيمة ليست إضافة الى الواقع ، ولكنها الواقع نفسه عندما يكون في حالته السوية ، فالقيمة هي الوجود أو هي المستوى الأونطولوجي الحق كما رأينا .

البنية ذات طابع ثنائي إذن ، فلها جانبان : جانب مادي هو العناصر وعلاقاتها من جهة . وجانب صوري هو النظام الذي يضبط حركة العناصر وينسق بين وظائفها . ويتجلى هذا الوضع في الحياة البيولوجية ، فالعضوية الحية تتألف من أعضاء ذات وظائف يحكمها وينسق بينها نظام أو برنامج متضمن في البنية نفسها ، فالبنية جهاز يحكمه برنامج كما يقال في لغة السيبرنيطيقا .

إن مفهوم البنية هو المفهوم السائد في دراسة المجتمع ، ونحن نعلم أن ( دوركهايم ) قد صهر الفرد في المجتمع ، وجعل من المجتمع ظاهرة كلية أو بنية مستقلة عن الأفراد وتمارس عليهم ضرباً من القسر ، فهي ليست حاصل جمع الأفراد كما أن الصيغة في علم نفس الجشطلت ليست محصلة لمجموع عناصرها ولكنها تتميز بخاصية الكلية التي تنتج من نمط العلاقات بين العناصر ، أي من نظام البنية :

( وهكذا نرى أن دوركهايم يوسع كلياً حدساً أساسياً في تفكيره ، فكرة نموذجية كما يقول ( بوفليه ) وهي فكرة المحصلة الكيميائية التي لم تكن خصائص العناصر المعزولة لتستطيع التنبؤ بها . إن تكون كلية الجماعة نظام عيش خاص ، ونوعاً من حقيقة تختلف عن الأجزاء التي تؤلفها . هذا ما قاله لنا دوركهايم ( ٩١ ) .

ولكن الفارق كبير بين البنى الطبيعية ، كالبنية البيولوجية مثلاً ، وبين بنية المجتمع ، فالأولى ذات برنامج مسبق التكوين ، مغروس في البنية ، في حين أن بنية المجتمع تبرمج نفسها وفق منظومة معايير منبثقة عن معيار أساسي هو مبدأ العدالة ، وهي تعيد هذه البرمجة كلما انحرف المجتمع عن هذا المعيار الأساسي الذي يؤلف بؤرة نظام البنية .

وقد رأينا خلا لدراسة الممكن التأمل أن مبدأ العدالة يتكون في أعماق الشخص ، وذلك هو الوجه الذاتي للمثال الأخلاقي ، ولكن لا بد لهذا الوجه من أن يتحقق في أخلاق موضوعية تتجلى في منظومة المعايير الناعمة لحركة المؤسسات الاجتماعية ، لأن كل ذاتي ينبغي له أن يترجم إلى الموضوعي وإلا بقي خيالا .

لقد أنضج ( كانط ) المثال الأخلاقي من خلال مبدأ العالمية الذي يجعل من الإنسان غاية لا وسيلة ، وهذا المثال هو قاعدة ذاتية قائمة في الضمير الفردي . وهيجل هو الذي أخرجها في أخلاق موضوعية من

خلال منظومة القوانين التي ترجع الى سلطة مركزية هي الدولة ، وجعل منها أساس النظام الاجتماعي .

والمثال الأخلاقي او مبدا العدالة يتكون في الشعور الفردي ، في مستوى الممكن التأمل كما رأينا ، وهذا الممكن يتألف من لحظتين : ١/ لحظة التساؤل ٢/ لحظة إنتاج الصيغة الثقافية التي تجيب على التساؤل وتخرج المثال في صيغة نظرية ( أسطورة ، ايدولوجيا الخ .. ) وكل هذا يجري في الشعور الفردي المتفاعل مع المجتمع .

إن المثال الأخلاقي يتجاوز الشعور الذاتي نحو الواقع الموضوعي ليفتح مجالا متميزا في الجسم الاجتماعي نسميه الممكن الاجتماعي باعتبار أنه مجال مفتوح للحوار بين الصيغ الثقافية ، بصفتها صيغا اجتماعية. فالممكن الاجتماعي هو امتداد الممكن التأمل المفتوح للتساؤل فكلاهما من طبيعة واحدة : كلاهما ينطلقان من تجربة الواقع ومعاناة الشر ، وكلاهما يقوم على حركة نفي وتجاوز للواقع القائم نحن الممكن ..

ولكن الممكن التأمل يهدف الى التأمل من أجل إنتاج صيغة نظرية ( فلسفة . ايدولوجيا الخ .. ) والممكن الاجتماعي هو ضرب من التأمل أيضاً من أجل إعادة تنظيم المجتمع في صيغة أخلاقية ، فالممكن الاجتماعي هو منطلق الفعل والممارسة ولذلك فهو قضية المجتمع كله لأنه امكانيته المفتوحة نحو المستقبل ، في حين أن الممكن التأمل مقصور على القلة كما رأينا لان المجتمع لا يستطيع أن ينصرف بمجموعه نحو التأمل- الميتافيزيقي .

إن بين الممكن التأمل ، والممكن الاجتماعي اتصال وتكامل ، فالصيغ الثقافية التي ينتجها الأول تصبح قضايا الثاني أي تتحول الى قوة اجتماعية ( تصبح الفكرة قوة حللا تستولي على الجماهير ) .

جلور الشر ١٩٨٥

إن المجتمع لا يقوم إلا في ضوء صيغة ثقافية ما ( دين ، فلسفة ، أسطورة ، إيدولوجيا الخ . . . ) وهذه الصيغة ينتجها الممكن التألمي ويتلقاها الممكن الاجتماعي حيث تتحول إلى قوة اجتماعية .

الممكن الاجتماعي هو الشعور المشترك بتعبير دوركهيلم ، باعتبار أنه محل اللقاء بين الشعورات الفردية . وبصفته مكان الحوار وإنتاج الصيغة الثقافية فهو المكان الاجتماعي . أن تعبير المكان الاجتماعي مجاز قائم على استعمارة المكان ، لأن المكان هو المجال الأساسي الذي تتجلى فيه الحياة الاجتماعية ، رغم أن الممكن الاجتماعي أبعد ما يكون عن السكون المكاني فهو حقل الدينامية الاجتماعية ، ولكنه يتجلى من خلال رموز مكانية :

إنه عند الشعوب البدائية المكان المقدس الذي تقام فيه الطقوس ، وعندما تستولي قوى غريبة على ( قلب العبادة ) هذا فإن الشعب يصاب بالتشتت الثقافي (١٠٠) .

( وهناك نقاط مركزية في المجموعات البشرية ، مراكز إشعاع ترمز إلى وحدة جماعية ، هذه الأمكنة بالنسبة لليونان هي قبور بعض الأبطال ، وصخره « الأفورا » أي الساحة العلبة والمنزل المشترك أو . . ) هذه الأمكنة نعتها « لوي جورني » بالرمزية . . إذ ترتبط بها مجموعة من التقاليد . . والعادات الطقوسية . . ومن هذه الأمكنة التي ترمز للوحدة ، تتكون الأشكال الدينية وتثبت العبادات وترسم معالم حياة اجتماعية بدائية (١٠١) .

المكان المقدس هو رمز العبادة ولذلك نجد الديانات السماوية تبدأ ثورتها على ساحته ، فالمسيح يبدأ ثورته بتخطيم محتويات الهيكل الدنيوية ، والنبي محمد أعلن ثورته بتخطيم الأصنام في الكعبة . .

إن المكان الاجتماعي هو محل التعبير عن الشعور الذاتي بالعدالة ، لتحقيق هذه العدالة في الواقع الاجتماعي . فهو محل إمادة إنتاج المثال

الأخلاقي في صيغة ثقافية ، أي محل التأليف بين مبدأ العدالة وبنية المجتمع ، محل إخراج مبدأ العدالة الداتي في نظام موضوعي . وهذا يقوم على الحوار حول المثال الأخلاقي ومدى انحراف البنية الاجتماعية عنه . فالمكان الاجتماعي هو محل التعبير عن المسافة بين مستوى المثال الأخلاقي ، مستوى الممكن ، وبين الواقع الاجتماعي الفعلي ، ومعالجة هذه المسافة أو هذا الفرق . فمبدأ العدالة هو الذي ينتج ويؤسس المكان الاجتماعي لكي يتحقق من خلال هذا المكان ، إن مبدأ العدالة أو المثال الأخلاقي هو الوسيلة والغاية :

( فالعدالة تربط الناس بعضهم ببعض ، رغم تباينهم وفي اختلافهم ، وهي التي تخلق ما أسماه « هوريو » بحق « المكان الاجتماعي » (١٠٢) .

إن المكان الاجتماعي هو محل التقاء الأفراد على المبدأ ، والحوار في ضوءه ، فهو إذن ، محل وحدة المجتمع وتكوين هويته وصيانتها ، أي محل الاستمرارية التاريخية للمجتمع .

الممكن الاجتماعي هو مكان الحوار أو إمكانيته ، فهو المجال أو الحقل الاجتماعي المفتوح للحوار بين الأفكار الاجتماعية . وهي ليست أفكاراً نظرية مجردة ولكنها مشحونة بالانفعال فهي ذات طاقة حركية أو فعالة توجه سلوك الناس لأنها تعبّر عن دوافعهم وميولهم . إنها تفعل في المجتمع ما يفعله الحجر المقلدوف في بحيرة ، فهي ترسل أمواجاً أو تيارات تحرك المجتمع في اتجاهات متناقضة متصارعة لأنها التعبير عن الصراع الاجتماعي والأداة الأساسية له . فهذه الأفكار أقوال أيديولوجية واضحة أو غامضة حقيقية أو زائفة ، تعبّر عن الميول والاتجاهات القديمة والجديدة التي تتلاقح أو ينفي بعضها بعضاً .

فالممكن الاجتماعي هو محل التقاء الفرد والمجتمع . فالفرد ، بصفته ذات الفعل الاجتماعي ، هو حامل الفكرة أو القول الأيديولوجي الذي يدخل حقل الممكن الاجتماعي أولاً وهناك يبدأ الحوار والتفاعل بين

القول الجديد و الأقوال الأخرى . وهذه الأقوال كلها تقدم نفسها على أنها صيغ لإعادة إنتاج المعيار الأخلاقي ، أي لتجديد البنية التي خرجت عن المعيار وإعادة التوازن إليها من جديد .

إن المجتمع يبدو مثل جهاز سيرنيطقي يعيد برمجة ذاته من خلال الممكن الاجتماعي ، كلما انحرفت بنيته عن المعيار أي عن الحالة السوية . إن مصطلحات هذه البرمجة ورموزها تتغير بحسب العصور، ولكنها تعبر كلها عن المعنى نفسه : المعيار العادل الذي يصون المجتمع في مستوى العقولية . إن الأساطير والايديولوجيات أنماط من البرمجة الاجتماعية ، تتكلم لفات مختلفة ، ولكن لها وظيفة واحدة هي ترسيخ المعيار الأخلاقي المنظم لحركة المجتمع . هذا المعيار يدخل في صيغ ثقافية شتى ويعزى إلى قوى مختلفة .

إن المكان الاجتماعي هو محل الحوار بين الفرد والمجتمع ، فالفرد هو حامل القول الايديولوجي وكل تغير ينطلق من قول ما ينبثق في المكان الاجتماعي ، فالفرد هو الذات الفاعلة من خلال القول الايديولوجي الذي يتجاوز صاحبه ويصبح قضية اجتماعية . وليس القول هو الذي يغير المجتمع ، بل توترات البنية الناتجة من الجور الاجتماعي ، أو الانحراف عن المعيار العادل . ولكن هذه التوترات تعبر عن نفسها من خلال القول الايديولوجي الذي ينبثق على ساحة المكان الاجتماعي . فالممكن الاجتماعي أو للمكان الاجتماعي هو بثورة التغير وحمل الدينامية الاجتماعية ، فحرية المجتمع أو تاريخيته منوطة به . إن الصيغ الثقافية التي ينتجها المكان الاجتماعي ذات امتداد قانوني ، فكل صيغة ثقافية تتضمن قوانينها ، وكل من الايديولوجيتين الماركسية والليبرالية مثلا تنتج ، بصورة منطقية ، قوانينها الاجتماعية المنسجمة مع مقدماتها النظرية .

والقوانين تؤلف منظومة منسجمة يقوم عليها البناء الاجتماعي ، وهو الجسم الواقعي للمجتمع . فالبناء الاجتماعي هو بنية أو نظام فهو النسق الاجتماعي System الذي يحتوي بالنظم الفرعية

مثل النظام الاقتصادي والقضائي والتربوي الخ .. والنسق هو القانون العام الذي يشرف على هذه النظم الفرعية وينسق بينها . وهذه النظم تحققها المؤسسات الاجتماعية التي تديرها الدولة . ان النسق الاجتماعي تبنيه الصيغة الثقافية بمنظومة قوانين منبثقة عنها، فهو شبيه بالنظام الطبيعي الذي يسوده مبدأ التقيد او الحتمية كما يسود مجال الفيزياء والفلك فالنظام الاجتماعي نمط ثابت من الفعل الاجتماعي الذي يجري بطريقة محددة خارج الرغبات الفردية . ان النسق الاجتماعي تبنيه الصيغة الثقافية التي ينتجها الممكن الاجتماعي فالممكن الاجتماعي هو مصدر الواقع الاجتماعي الفعلي . وهكذا نصل الى ان المجتمع مؤلف من بنية ثنائية . طرفها الاول الممكن الاجتماعي، وطرفها الثاني النسق او النظام الاجتماعي الفعلي . والعلاقة بين الطرفين هي علاقة جدلية فالممكن الاجتماعي ينتج النسق الاجتماعي، وهذا بالنسق بدوره هو الذي ينتج مجال الممكن ويصونه بمقدار ما يكون نسقا حقيقيا شبيها بالنظام الطبيعي الذي يسوده مبدأ التقيد او الحتمية ، فهذا المبدأ هو الذي جعل عالم الانسان آمناً بأن أخرج منه المصادفة والمفاجأة واللاتوقع او خفضها الى الحد الأدنى . وقد انتقلت فكرة النظام من الطبيعة الى المجتمع بنظرية العقد الاجتماعي ( هوبز . لوك . روسو ) ، فنظرية العقد الاجتماعي تكمل مبدأ الحتمية في بناء عالم الانسان اذ تجعل النظام الاجتماعي مستقرا كالنظام الطبيعي ، وهو مثل النظام الطبيعي ، يبني عالماً آمناً يضع الحدود في وجه الرغبة الفردية اي في وجه العطالة وبذلك يحول دون العدوان وهكذا يصون مجال الشخص أي الممكن الاجتماعي . ثم ان هذا العالم المنظم القابل للتنبؤ والتوقع يضمن للذات السيطرة على عالمها ويفتح أمامها آفاق المستقبل ، وبذلك تصبح قادرة على اشترايع المشاريع والشروع في الحوار : منطلق الممارسة الاجتماعية وهكذا تبدأ دينامية الحل الاجتماعي .

فالنظام الاجتماعي هو الذي يفتح الممكن الاجتماعي ، مجال الشخص والقيم المشتقة منه ، ومن هنا نصل إلى أن القيم لا تنبثق إلا على قاعدة النظام الاجتماعي السوي أو عالم المعايير والقواعد : (فإذا كان المجتمع أو الحضارة ، كما يقال ، يحدد «عالم القواعد» فإن نسق القيم لا ينبثق إلا من هذا المستوى التنظيمي) (١٠٣) النظام السوي أو «عالم القواعد» هو الذي ينتج مجال الممكن الاجتماعي ، مجال المثال الأخلاقي أو مبدأ العدالة ، وهو المعيار الناظم الذي يرد البنية إلى الوضع السوي كلما انحرفت من منظومة القواعد : وهكذا (يخلص دوركهايم إلى الإقرار بوجود رابط جدلي بين المجتمع والأخلاق) (١٠٤) .

إن المجتمع بنية ثنائية أو جدلية يمكن تصويرها بدائرتين متصلتين مثل الرقم ثمانية 8 الأولى تمثل الممكن الاجتماعي والثانية تمثل النسق أو النظام الاجتماعي . والنظرة الوضعية تطمس هذه الثنائية أو الجدلية وتجعل من المجتمع بنية واحدة مغلقة على ذاتها أشبه بالبنى الطبيعية . وتجعل الثقافة التي تعبر عن المحل الاجتماعي نظاماً فرعياً من أنظمة المجتمع كالنظام الاقتصادي والتكنولوجي مثلاً . . . فهي تضع الممكن الاجتماعي على مستوى واحد مع الأنظمة الأخرى دون أن تتساءل من عامل الوحدة والبناء الذي يجعل من المجتمع وحدة عضوية أو نظاماً . إن المجتمع ذات فاعلة تضع معاييرها الذاتية المشتقة من المعيار الأساسي : مبدأ العدالة ، وترمج نفسها بهذه المعايير وذلك في مستوى الممكن الاجتماعي . فالذات بأنواعها ( الفردية والاجتماعية ) لا تتحقق إلا في مستوى الممكن . فالمجتمع ذات أو كلية فاعلة ما دام الممكن مفتوحاً . والممكن الاجتماعي هو إمكانية المجتمع كله في تجديد نفسه ، أي إمكانيةه في أن يكون ذاتاً فاعلة . فالذاتية الاجتماعية هي حركة المجتمع بصفتها كلا لإعادة إنتاج ذاته .

إن مبدأ الذات الاجتماعية غائب عن النظرة الوضعية ، وبغيابه يصعب تفسير التغير والدينامية أي الحركة الاجتماعية . وقد أرجع التغير إلى عوامل اجتماعية جزئية ، بعضها مادي كالعامل التقني والعامل



الاقتصادي ، وبعضها روجيه . . ولكن المجتمع كله بصفته ذاتا فاعلة هو الذي يغير ذاته . وذلك بالتفاعل بين دائرتي الممكن الاجتماعي والنسق الاجتماعي .

ان هناك تنظرا بين بنية المجتمع وبنية اللغة وكلتاهما بنية جدلية تتألف من قاعدة النظام التي تؤسس وتنتج مجال الممكن . وقد رأينا الجدلية الاجتماعية ، فلننظر في جدلية الالة : فاللغة بنية صورية او شكلية تتجلى في نظام القواعد المفتوح لتوليد ما لا يتناهى من ضروب القول . فمن خلال اطار الجملة ( الفعلية والاسمية ) تخرج شتى الاقوال والصيغ الثقافية او صيغ الخطاب . لن اللغة هي النظام الذي يفتح امكانية توليد صيغ القول الى ما لا نهاية ، او انها بنية توليد البنى . فالنظام اللغوي هو قاعدة الممكن اللغوي ، كما ان النظام الاجتماعي هو قاعدة الممكن الاجتماعي . وكما ان الممكن الاجتماعي يحدد لبناء الاجتماعي فكذلك الممكن اللغوي يحدد البناء اللغوي من خلال الصيغ الثقافية التي ينتجها ، واللغة التي تتوقف عن الحوار والانتاج الثقافي تنطلق على ذاتها وتقرض .

ان جدلية المجتمع وجدلية اللغة هي جدلية الوجود والانساني ذاته ، اي جدلية الضرورة والحرية . فتمثل الضرورة يفتح افق الحرية ، وكل ينال الحرية التي يستحقها .

المحل الاجتماعي في الاصل يفتحه المجتمع لكي يبني نفسه من خلاله ، فهو سابق على وجود الدولة ولكنه أصبح منوطا بها ان المحل الاجتماعي ينتج الصيغة الثقافية التي تتحول الى نظام اجتماعي ، ولكن هذا التحول لا يتم الا من خلال القرار السياسي . ان السياسة من طبيعة الفعل لا التأمل ، فهي المقدرة او القوة التي تحقق الفكرة في بواقع ، وهذه القوة تعامرس في ضبط الافراد ولذلك تدعى السلطة . ان الصيغة الثقافية هي البرنامج الذي ينتجه المحل الاجتماعي ، والسياسة هي جهاز التحكم والتنظيم الذي يخرج هذا البرنامج في بناء او نظام اجتماعي ،

فالسبب في تقوية التحقق الواقعي : اما للمعيار الاخلاقي واما للعطالة والنظرة المسحوبة .

ان السياسة هي قناة للتوصيل بين الممكن الاجتماعي والبناء الاجتماعي ، فهي تقنية محايدة أخلاقياً قد تتولاها العدالة وقد تتولاها العتالة .

والسلطة السياسية هي في الأصل سلطة المجتمع التي يفرضها على أفرادها ، تتجلى بقسرمهم على التصرف وفق أساليب أو أنماط سلوكية محددة .

فالقائمة الحاكمة هي مثقلة مجتمعا الذي يضفي الشرعية عليها ،  
والعلاقة بينهما هي علاقة القد ، وهو يسترد سلطته عندما تغل القوة  
الحاكمة بالقد . المحل الاجتماعي هو محل تعبير المجتمع عن ذاته بصفته  
كلا : فهو محل للرأي العام والشرعية الاجتماعية والقرارات السياسي .  
ولذلك فلن كل فئة سياسية تنبثق في المجتمع لا بد لها من الحضور في  
المحل الاجتماعي أولا ، من خلال قول إيديولوجي بزم - إن صدقا وإن  
كذبا - أنه قول الذات الاجتماعية وأنه يمثل مصلحة المجتمع الكلي ، وأن  
صراعه مع الآخرين هو صراع الكل الاجتماعي مع الخارجين على إرادة  
الكل ولذلك فالقائمة التي تحمله هي النخبة . إن الصراع الذي يدور في  
المحل الاجتماعي يتجلى دوما على صورة صراع بين أقوال إيديولوجية ،  
منها الحقيقي اللبي . يمثل مصلحة المجتمع ، ومنها الزائف الذي يموه  
الرغبة المطالبة النظامية إلى السلطة . وخلف كل قول إيديولوجي تكمن  
فئة اجتماعية هي الذات الحاملة للقول الإيديولوجي ، فالعلاقة بين  
الذات الفاعلة والقول الإيديولوجي هي علاقة عضوية .

وكل فئة تقدم نفسها على أنها صاحبة القول الحق وعلى أنها النخبة. ولكن القول بالانديولوجي الزائف الذي يموه الرغبة المطالية تكمن خافه نخبة زائفة تتميز ببنية سيكولوجية تخلفت في مستوى الممكن السحري

أو مستوى الرغبة في الدرجة صفر من التوتر ، تلك الرغبة التي تحقق نفسها في تلك البنية المزدوجة ، بنية التملك والعبدانية .

هذه البنية السيكلوجية المزدوجة ، ذات حضور مستمر في التاريخ وهي التي اعتبرها جدر العطالة أو مصدر الشر الذي لا يمكن إنكاره . فهي حامل اللامعقولية والتابعة من العطالة الذاتية للأفراد ، وهذه العطالة تتجلى في نزعة التملك المطلق أو التدمير المطلق لكل خارج على دائرة التملك المطلق لهذه النخبة . ونزعة الإطلاق هذه لا يمكن تحقيقها في الواقع لأنها من طبيعة سحرية وللك فهي تتحول الى تدمير مجتمعا الخاص بالتملك والعبدانية أن نزعة التملك المطلق التي تحكم هذه النخبة الزائفة تتجلى في جنون السلطة ، وهو ضرب آخر من الجنون الى جانب جنون السرقة المعروف الذي لا ينبع من الحاجة أو الحرمان ولكن من اعماق اللاشعور .

إن السلطة ليست شراً بطبيعتها فهي طاقة بناء المجتمع ، ولكنها تتضمن إمكانية الشر ، أي إمكانية تملك المجتمع كله من خلالها ، فالأنا السحري ينزع نحو تملك السلطة لنفسه وبذلك يترك المجتمع كله ويشبع رغبته السحرية في التملك المطلق

السلطة ليست الشر ولكنها أفراد كبير به ، فهي تتضمن "سحر" ، سحر التملك المطلق ولذلك فهي شيطان لفؤادة ، شيطان الممكن السحري نفسه الذي يمثل جنس ألف ليلة وليلة وهو يخاطب الرغبة السحرية ورغبة الأنا في أن يكون مطلقاً . السلطة تشبع الرغبة السحرية في التملك المطلق اشبعاً مباشراً ، لأن السلطة تتضمن الامكانيات السحرية في ذاتها ، وبذلك تتفوق على صور الاشباع الرمزي كلها : ( تملك المال والنساء مثلاً ) ، ( اشباع الرغبة السحرية من خلال الخمرة والمقامرة مثلاً .. ) . ان السلطة تتضمن هذه الصور الرمزية من التملك ومن اشباع الأنا ، لأنها التملك الكلي والاشباع المطلق . ولذلك فإن جنون السلطة أشد عنفاً من سائر ضروب الجنون بالموضوعات العادية التي

تشبع الرغبة اشباعاً رمزياً . السلطة في الحالة السوية وسيلة تحقيق برنامج اجتماعي عقلاني يجدد البنية الاجتماعية ، وهو قضية النخبة المتتمة الى مجتمعها . اما النخبة الزائفة فلا ترى في السلطة الا وسيلة لاشباع رغبتها السحرية .

ولكن الاستيلاء على السلطة يحتاج الى الجماهير وعلى (النخبة) ان تحسن توجيه الخطاب الى هذه الجماهير لاسندراجها . ان خطاب النخبة الزائفة هو خطاب غواية او اغراء للجماهير فهو يضلها بتمويه حقيقة (النخبة) : انها ليست سوى رغبة سحرية ، مقنعة بايديولوجيا اعلامية ، فهي لذلك ايديولوجيا رديئة ، في بنائها خلل واضح ، فهي تتميز بغلبة العنصر السحري او الطوباوي الذي يزعم انه سيحقق الجنة على الأرض او انه حققها فعلاً . فالطوباوية تحول النسبي الى مطلق وتفري البشر بصورة زائفة عن الواقع ، ينتفي منها عنصر الألم او الشر ، فزمان الشر المطلق سوف ينتهي ليبدأ زمان الخير المطلق ، زمان هو خاتمة الزمن يملاً الأرض نوراً وعدلاً بعد أن امتلأت شرّاً وظلماً .. وهو زمان تحمله حتمية التاريخ فلا بد من مجيئه ولو طال الزمن ..

هذا العنصر الطوباوي متضمن على حساب العنصر الاستراتيجي فهذه الايديولوجيا لا تحمل أي برنامج عمل لان هدفها هو السلطة ؛ فستراتيجيتها هي الوصول الى السلطة والاحتفاظ بها . وظيفة العنصر السحري او الطوباوي ان يفجر الرغبة العطالية عند الجماهير لانه لا يخاطب العقل ولكنه يخاطب اللاشعور السابق على الوديب ، أي اللاشعور الذي تملؤه جنة الأم الطفولية . فالنخبة الزائفة مسحورة وساحرة في الوقت نفسه وهي تزرع مستوى التضيق وحس الواقع عند الجماهير بالايديولوجيا الزائفة ، وبذلك تحول دون تربيتها الاخلاقية.

ويوحد القول الايديولوجي الزائف بين جنة الطفولة التي يفجرها في نفوس الجماهير ، وبين النخبة الزائفة التي تعد بتحقيقها على الأرض وبذلك يجذب الجمهور الى هذه (النخبة) . بما يشبه الإستهواء أو

التنويم المغناطيسي ويصبح أداة في يدها ، تمارس به ضربا من الارهاب  
الفكري تهيمن به على المحل الاجتماعي أو حقل الممارسة الايديولوجية  
وتنقله على صيغتها الزائفة وبذلك تنفي الأقوال الحقيقية وتفق باب  
الفعل والممارسة .

تلكم هي آلية اغلاق المحل الاجتماعي : قول ايديولوجي زائف  
يقمع الأقوال الايديولوجية الحقيقية أي يلغي الحوار بالارهاب . واداته  
في هذا الارهاب ( الدماغوجية ) أي الجمهور الذي أفسده القول  
السحري وحوله الى أدوات صماء ، بواسطة ضرب من التنويم  
يزرع أركان الشخصية .

وهكذا نجد أن اغلاق المحل الاجتماعي يبدأ من الذات العطالية  
التي تفسد الجماهير بايديولوجيا سحرية وهذه الذات العطالية هي  
نخبة زائفة ، نخبة عديمة تفسد مجتمعها وتغامر به من أجل رغبته  
السحرية . فهي تسلب العالم كل قيمة وتجعل من ذاتها القيمة الوحيدة  
فرغبتها العطالية هي معيار تقويم العالم .

هذه النخبة الزائفة لا تنفصل عن القول الايديولوجي ، فهي  
لا تستطيع أن تظهر في المحل الاجتماعي وتستولي عليه إلا من خلال  
قول ايديولوجي زائف يموه رغبته العطالية ، فالايديولوجيا هي غالبا  
محل التعبير عن الرغبة بصورة ملتوية ، والكثير من الايديولوجيات  
ليست سوى رغبة مقنعة بالمنطق . وقد رأينا الايديولوجيا الزائفة  
تتميز بغلبة العنصر السحري أو الطوباوي تفسد به الجماهير ، ويتجلى  
هذا العنصر في نزعة الاطلاق الكائنة فيها ، فهي تعلن نهاية ما قبل  
التاريخ وبداية التاريخ الحقيقي ، نهاية عصور الشر والطلام وبداية  
عصر السعادة . فهذه الايديولوجيا طوباوية دوما تبشر بمصر ذهبي  
يبدأ بها .

أن الايديولوجيا الزائفة هي تقيض الفلسفة ، فهي لا تنطلق من  
مستوى الممكن التأمل أي من الشعور بوجود الشخص الانساني ،

فهذا المستوى الاونطولوجي الذي تنطلق منه الفلسفة يظهر التأمل من الرغبة ويجعله نزها لان الرغبة قد تطهرت من المطالة واصبحت رغبة في التأمل كما رأينا . هذا التطهر من الرغبة يظهر الفلسفة من السحر والطوباوية ونزعة الاطلاق ، وبذلك تميز الفلسفة بين المطلق والنسبي الثابت والمتغير ، الاونطولوجي والتاريخي ، ان الايديولوجيا الحقيقية تتميز بالبعد الاونطولوجي او الشخصاني فهي ضرب من الفلسفة تتميز بالاهتمام الاجتماعي - السياسي . والحقيقة ان هذا البعد لا تخلو منه الفلسفة ابدا منذ افلاطون وهذا ما يسمح لنا بالمطابقة بين الايديولوجيا الحقيقية والفلسفة . لقد بدأت الماركسية ايدولوجيا حقيقية ، فالمخطوطة الاقتصادية - الفلسفية هي المنطلق الاونطولوجي للماركسية وفيها يتجلى التساؤل حول وضع الشخص الانساني وطبيعته وضروب الاستلاب التي تتعرض لها هذه الطبيعة . . ولكن المخطوطة اتمت فيما بعد ، وأقيمت قطعة بينها وبين المذهب . ان ( لويس التوسر ) يعلن عن هذه القطعة بين ماركس الشاب وماركس الناضج الذي بلغ المرحلة العلمية في راس المال . ويقول ( اريش فروم ) :

( يزعم ممثلو الماركسية السوفياتية وبعض اللاشعوريين أن آراء ماركس الشاب ، كما عبر عنها في المخطوطة الفلسفية الاقتصادية : تختلف من حيث المبدأ عن آراء ماركس الناضج .

على انني اشاطر معظم الماركسيين اللاسوفييت الرأي أن هذا التفسير باطل وأنه لا يخدم إلا الغرض : أن تطابق ايدولوجيا السوفييت أفكار ماركس ) .

هذا القطع او الطلاق الذي قام في صميم بنية النظرية قد انفى الشخص الانساني بصفته ذاتا فاعلة ومميارا يوجه الحركة التاريخية ويحكم عليها . وألغى بذلك مستوى الممكن التأمل بصفته مجال الشخص الانساني كما رأينا . وهذا يعني أن تاريخية الماركسية قد انفصلت عن الاونطولوجيا واصبحت تاريخية أفقية معزولة عن بعد التعالي .

وهكذا ضلعت ثنائية البنية الاجتماعية وجدليتها وأصبح المجتمع بنية وحيدة مغلقة على ذاتها ، مكتفية بذاتها ، لا يأتيها شيء من خارجها فهي تتغير بفعل قوانينها الذاتية التي تؤدي الى التقدم المستمر . فالقيمة تأتي بها حركة البنية ذاتها التي تبدو وكأنها تهتدي بضوء القيمة هذه: فالتغير يعمي في اتجاه العقولوية اذ يهدم العلاقات السائدة وينمي على انقاضها علاقات جديدة . . حتى تتحقق العقولوية الكلية ونصل الى المجتمع اللاطبقي .

تلكم هي صورة الماركسية السوفياتية التي تلتقي مع ماركسية التوسر على تطهير الماركسية من العامل الذاتي ، وذلك باسم العلم . فالأنا طفل الفيلسوف المدلل الذي مرقل تقدم العلم ، ينبغي حلقه واخراجه من البنية أو من السياق التاريخي . لقد اُمنعوا في تطهير البنية والتاريخ من العامل الذاتي الى ان جعلوا منهما ذاتا . فالبنية تملك خاصية التنظيم الذاتي في اتجاه العقولوية ، والتاريخ تقدم مستمر في اتجاه تحقيق هذه العقولوية .

هذه الصورة المتفائلة التي تزرع الأمل في التاريخ وتضع القيمة في مجرى الواقع هي ما يسمونه الماركسية العلمية وهي نمط غريب من المذهب الوضعي المحمل بالقيمة ، فضلة الوضعية المنطقية يتجنبون اقحام القيمة في مجال العلم ، ففي رأي رسل أن القيم تفضيلات ذاتية وفي رأي « فكتكشتاين » أن العالم بحد ذاته لا معنى له وإذا كان له معنى فلا بد من أن يكون مفارقا ، قائما خارج العالم . فالقيمة ليست محايدة أو متضمنة في الواقع ولكنها مفارقة له تأتيه من عل ، فهي تنتمي الى المجال الاونطولوجي ، مجال الممكن التأمل في فهو مجال القيم، والشخص الانساني هو الذي يحملها الى العالم الذي تتنازع المطالبة من جهة ، والقيمة أو العدالة من الجهة الثانية . والمطالبة هي صاحبة العزم الأقوى لانها تنتمي الى مجال الاشعور ، جذر العدوانية الإنسانية . والحضارة جهد مستمر لتجاوز هذه العدوانية فهي الشر المحقق بالإنسانية .

ان القيمة هي ما ( يجب ) ترسيخه ولا يمكن ان تأتي بها مسيرة التاريخ العفوية .

ان الماركسية الوضعية ، اذا صح هذا التعبير المتناقض ، تجعل الوجود او القيمة التي ( يجب ) تحقيقها امرا واقعا ، تجعل الطالب الانسانية التي ( ينبغي ) ان نعمل من اجلها منوطة بحركة الواقع والتاريخ وهي في طبيعتها حركة عطالية تمضي في عكس اتجاه القيمة التي تقتضي من البشر جهدا مستمرا لصيانتها .

فالماركسية التي بدأت رفضا للمذهب الوضعي باسم الجدلية ، قد ارتدت الى الوضعية من خلال التوسير والسوفييت ، ولكن هذه الوضعية تخرج على اطار الوضعية ، فهي وضعية احيائية مشحونة بالرغبة التي ترتدي لباس القيمة ، ولكنها قيمة طوباوية او اعلامية موكولة الى حركة التاريخ العفوية . فهي ضرب من النبوءة او النظرة الاخروية التي تبرر شروء الواقع وترجيء الخير الى نهاية التاريخ . ولكن النبوءة باطلة لان الصراع بين العطالة والقيمة يحتمل انتصار القيمة ويحتمل انهيارها وكثيرا ما تتغلب عزيزة الموت على عزيزة الحياة في مجرى التاريخ ، فالتاريخ بحد ذاته ليس له عيون ولا عناية الا اذا امتلك البشر حس المصير ، او الحس التاريخي .

ان انتصارات الماركسية تحققت بدوافع اخلاقية تتجاوز الماركسية العلمية او الوضعية كما بين برديايف في كتابه: منابع الشيوعية الروسية ومعناها . فالشعب الروسي كان شعبا متواصلا مع التسلسلات الاخلاقية التي نجدها في كتابات ادبائه ولاسيما دستوفسكي وتولستوي . والنزعة الارادية عند لينين الذي تجاوز الماركسية العلمية ، هي امتداد لهذا النزوع القديم . ولكن الثورة بعد انتصارها قدمت نفسها بمصطلحات الماركسية العلمية وذلك من اجل تبرير النخبة الجديدة وتمييزها ، فالماركسية الوضعية ايدولوجيا ممتازة لنظام يريد التوطد والاستقرار



فهي تفلق نوافذ التسؤل والتأمل باسم هذه العلمية . ونخلص من كل ذلك الى أن مجال التأملي أو مجال الممكن التأملي الذي يتجلى في ساحة الممكن الاجتماعي هو الذي يصون الانسان من ان يكون فريسة العطالة التي تستهلك المجتمع وتستهلك البيئة .

لقد بدأت الماركسية ايدولوجية حقيقية فهي قد انطلقت من المجال الاونطولوجي أو الشخصاني ، ولكنها تهاقتت عن هذا المستوى وانتهت ايدولوجيا اعلامية تموه الرغبة السحرية في السلطة . ولكن الإيدولوجيا قد تبدأ زائفة فتنتقل مباشرة من الرغبة السحرية . فالأنا المتضخم الذي لا تتسع له معقولة الواقع يبحث عن مجال ايدولوجي سحري وفي مصرنا بلغ تمجيد الانا اكتماله في الايدولوجيا الفاشية وهي :

( رفض للحركة العقلانية . . دموع الى قوى الفريزة المتعارضة مع قيم العقل ) ( ١٠٦ ) .

وعندما ينحى العقل ينشق الانا السحري في صورة الزعيم : ( وهكذا تخلق صوفية حقيقية تعبى المشاعر حول الدوتشي أو الفوهرر ) ( ١٠٧ ) .

إن الحركة الفاشية هي ، بتعبير أحدهم ، ( ثورة العدمية ) . ويمكنني أن أعرّفها بالقول : الانا يمتص القيمة ويترك العالم مجرداً منها ، فلا قيمة للعالم ما دام يحبط الانا السحري . الإيدولوجيا الزائفة تفلق المحل الاجتماعي على قولها الخاص وتحول دون اي قول آخر . وليس ذلك بقوة منطقها ولكن بالإرهاب . وهذا الإرهاب قد يكون ديمافوجيا أداته الجماهير المضللة ، وقد يكون من الأعلى ، من السلطة نفسها أو من الجهتين معا .

إغلاق المحل الاجتماعي ليس سوى وسيلة للاستيلاء على بنية المجتمع بتدمير نظامه الموضوعي ، فالمكان الاجتماعي يمكن تشبيهه بدائرة الضوء التي تصون قيم المجتمع . والانا العطالي الذي ينزع الى

الإستيلاء على بنية المجتمع لا بد له من إطفاء هذا النور الإجتماعي لكي  
يشتمل المجتمع .

إن الأنا المطالي يحول النظام الإجتماعي من نظام الحق الى نظام  
الرغبة ، من معيار الكفاءة الى معيار الولاء ، من العدالة الى العطفالة ،  
من نظام العقل الى نظام العاطفة والهوى .

— وهكذا يتحول المجتمع من : ( مستوى ظاهر ، عقلي ، واعر ،  
هو مستوى الأعمال ، على علاقة مباشرة مع الحقيقة المموسة ، ويسمى  
« بيون Bion » هذا المستوى « جماعة العمل » . )

— الى : ( مستوى خفي ، غير عقلي ، هو غير واعر غالباً وخيالي ،  
تسيطر عليه الأوهام ) ( ١٠٨ ) .

وباختصار : إن دمار النظام الإجتماعي يحول المجتمع القائم على  
روابط عقلية ، الى جماعة سيكولوجية ، روابطها لا شعورية ، تقوم  
على الانفعالات والمواطف ولذلك يسميها « بيون » الجماعة العاطفية .

والجماعة العاطفية تتكون بإسقاط الرغبة السحرية للأفراد على  
جماعة ما ، تتكون بهذا الإسقاط نفسه . فالأفراد هم الذين يسقطون  
مكونات لا شعورهم الفردي أو رغباتهم السحرية الداخلية على الجماعة ،  
لأن الجماعة لا تحتوي بذاتها على حياة داخلية ، وليس فيها أي سحر  
كما يتوهم الأفراد . فنصور إشباع الرغبة أو صور الخلاص التي يجدها  
الأفراد في الجماعة هي من إسقاطهم ، فالجماعة لا تعطي الأفراد إلا  
انعكاس أوهامهم الذاتية التي وضعوها فيها أو أسقطوها عليها ، لأن  
هذه الأوهام هي التي تكون الإطار أو الغلاف الجماعي :

( وليس ثمة واقع داخلي إلا فردياً ، ولكن الغلاف الجماعي  
يتكون من حركة الإسقاط نفسها للاستيهامات الهوائية وللواقع  
الذاتي ... ) ( ١٠٩ ) .

وهذا الغلاف الجمامي ذو وجهين : خارجي وداخلي ، الأول الحماية من الجماعات الأخرى ، والثاني لإنشاء مايشبه الشعور الجماعي فهو يخرج الفرد من ذاته الفردية إلى وهم الذات المشتركة للجماعة ، أي إلى ضرب من الشعور بـ « النحن » وبذلك يمحى الفردية وينشأ « التماثل : ( إن غلافاً حياً ، شأنه شأن الجلد الذي يتجدد حول الجسم ، ... ، هو غشاء ذو وجهين ، يتجه الأول نحو الواقع الخارجي ... لا سيما نحو جماعات أخرى ... ويتجه الوجه الآخر نحو الواقع الداخلي لأعضاء الجماعة ) (١١٤) . ( وبوجهه الداخلي ، يسمح الغلاف الجمامي بإنشاء حالة نفسية متعددة الفردية ، والتي اقترح تسميتها بـ « ذات الجماعة » .. وهذه الذات خيالية ، وتؤسس الواقع الخيالي للجماعات . هي الحياوي الذي ينشغل في داخله نوران استلهامي وتسايلي بسين الأشخاص ) (١١١) .

إن « البنية السيكولوجية للجماعة هي انعكاس البنية الترجمية الداخلية التي ينطوي عليها اللاشعور الفردي ، والبنية الترجمية ، كما رأينا ، هي بنية ثنائية : فهناك عالمنا الآمن الذي يحررنا من القلق ، والعالم الغريب المشحون بالخطر .. لقد رأينا هذه البنية الثنائية في المعادلة الفاعلة رسمينها بنية التعصب والعدوانية ، التعصب للداخل والعدوانية نحو الخارج .. وهما الشعور بعالم داخلي آمن وخارجي يناصبنا العداء هو شعور داخلي خيالي وليس له علاقة بالواقع الخارجي ؛ ( .. في سبيل التمثال ضد الخوف من الإضطهاد ، الذي مازلتنا نحمله منذ الطفولة ، نميل إلى عكس السلبية إلى الخارج بإحياء المؤالفة والفرح داخل الجماعة ) (١١٢) .

إن التعصب حالة سيكولوجية داخلية ، وليست تابعة لواقعا الفردي :

( .. فإنه في الحق ل النفس هؤلاء الأشخاص تعيش الجماعة على نطاق واسع وفقاً لطريقة خيالية . وتفسر هذه الظاهرة ، بنوع خاص ، مجموعة من الصور ، والمواقف والهواجس التي لها صدى « الإضطهاد »

تتملق بالآخرين ( . . ) : الشعور بأن يكون المرء مراقباً دائماً وعرضة للاتهام ، ولعنة بين أيدي الغير ، مطروداً ، ممزقاً . . . وهذا لا يتفق إلا في القليل النادر مع حقيقة مواقف الغير ، ولكنه النقطة المؤثرة القوية في العلاقة مع الغير ( ١١٣ ) .

إن هذين الاضطهاد ، مصدر الكراهية ، ليس تعبيراً عن واقع خارجي ولكنه شعور داخلي ، جذره في طفولة الأفراد وهم يسقطونه على الواقع ، فهناك الصورة المشوهة للغير الذي تسقط عليه العدوانية .

إن الجماعات السيكولوجية هي شظايا البنية الاجتماعية العقلانية التي دمرها إغلاق المكان الاجتماعي وتعطيل النظام الاجتماعي . وهذا للدمار يفجر القلق وهذبات الاضطهاد التي يملقها الأفراد على انحاء شتى فيحتمون بالجماعة السيكولوجية ، ومثالها الجماعات العنصرية والطائفية الخ . . . فالجماعة السيكولوجية هي دفاع كاذب ضد القلق ، دفاع يصنعه الإسقاط الهوامي يموه به الواقع . فالجماعة السيكولوجية غير واقعية ، وهي نتاج عصر غير آمن وانتشارها يقيس كمية القلق التي تنفي في الأعماق ، فهي انفجارات اللاشعور الفردي .

القلق يقيس عزلة الأنا وافتقارها إلى الضمانات ، إلى أطر الحماية أو أطر التنظيم . فلأننا ليس نقطة تنمو في الفراغ ، ولكنه جهاز التكيف مع الواقع ، فهو يتكامل ضمن أطر اجتماعية تحيط به وتحتويه ، وهو يبلغ نضجه واستقلاله ضمن هذه الأطر التي تؤلف مراجع تنظيم يستند إليها ولذلك نسميها أطر التنظيم . وهي كافة الأنظم الاجتماعية المشتقة من النظام الاجتماعي العام الذي ينتجه المكان الاجتماعي .

إن الشعور بالأمان هو المناخ الضروري لنمو الأنا ، وهذا الشعور يهيئ أطر التنظيم المحيطة بالشخص . وهي الأنظمة الموضوعية التي تسمح للشخص بالتوقع والتنبؤ ، على العكس من المفاجآت اللاتوقعة والمصادفات غير المعقولة التي تجعل الشخص عاجزاً عن فهمها ومتابعتها

وبالتالي تزرع القلق في جملته العصبية . فالعلاقات الأسرية التي تسودها  
الآزمات تقطع على الطفل استمراره النفسي وتعرقل نمو الأنا واستقلاله .  
وكذلك البيئة المحملة بالمفاجآت المزعجة . . حتى تصل إلى المجتمع الذي  
تندمج فيه القيم الموضوعية والقوانين ، فهو يجعل الأفراد ذرات شاردة  
لا تعرف قراراً ولا استقراراً .

والخلاصة : إن الوسط المحيط بالشخص ينبغي أن يحمل سمّة  
الحتمية الطبيعية الملائمة للإنسان . فالحتمية والإيمان بالتقيد الطبيعي  
قد حررت الإنسان من الخوف ، وكذلك العلاقات الحتمية والنظامية  
على المستوى الإنساني تحرر الأنا من القلق والاضطراب وتحمله متوازناً .  
فالأنا ينمو ضمن النظام الموضوعي ، لأن هذا النظام يسمح له بأن يجعل  
من تصرفاته سلوكاً نمطياً ثابتاً ، أي يبني نظام الذات الذي لا يمكن أن  
يستقر الأنا إلا من خلاله . فنظام الذات هو تقنية الأنا وستراتيجيته في  
الحياة ، والأجواء المضطربة تحول دون تكون هذا النظام أو تزعزعه بعد  
تكونه وتحمل الأنا على القيام بشتى الحيل بحثاً عن الأمان المفقود .

إن بعد البقاء وامتثاله : عالم الضرورة هو الذي يضغط الأنا ،  
ويختلف هذا الضغط باختلاف مراحل التاريخ ، باختلاف العزم  
المعطى للضرورة التاريخية . فهناك المراحل التي تشح فيها موارد الحياة ،  
حيث يفقد الإنسان أشد تبعية للأشياء التي يلتهج وراءها من أجل  
ضمان حاجاته بسبب العلاقة المعطالية أو علاقة التسلط . في هذه المراحل  
يفقد استقلال الأنا ترفاً لا سبيل إليه ويصبح هذا الأنا كياناً متواطئاً  
متنازلاً عن مسؤوليته ، لا يملك سوى الوجود الشبهي .

فالضرورة ليست كمية ثابتة من الضغط ، ولكنها مقولة تاريخية  
يختلف ثقلها التوحي باختلاف المصور وبذلك يختلف ضغطها على الأنا ،  
وهذا الضغط لا يتناهى أبداً إلى الصفر لأن الأنا متوقفة على ما هو خارجها  
وهذا ما يؤلف جوهر الضرورة .

إن دمار البنية الاجتماعية أو تزعزع عالم الإنسان يدمر بعد المستقبل وهو البعد الرئيسي للإنسان ، وتهديده يزعزع الأنا لأنها تفقد البعد الذي تتحرك عليه . ويتجلى ذلك في الحالات التي تهدد الإنسان ، في الحروب والأزمات . . في هذه الحالات يتوقف نضج الأنا أو يتزعزع بعد تكونه ويلجأ إلى حيلة دفاعية هي المنكوص إلى مستويات قديمة كان قد تجاوزها .

انهيار بعد المستقبل هو انفلاق الأفق أمام الأجيال الجديدة التي تشعر على الدوام أنها مهددة بضياح الأمل ، مهددة بفقدان مواضعها المحبوبة ولذلك فهي تعاني الاكتئاب مبكراً . ذلك الاكتئاب الذي نجده في الشيخوخة حيث يتناهي الزمن وينهار المستقبل وينفلق الأفق ، فالإكتئاب ، بمعنى ما ، هو انفلاق الأفق ولذلك يبدو مثل وباء عام .

وهذا ما يهيئ لانبثاق الجماعات السيكولوجية اللا معقولة فهي نتيجة اللا معقول نفسه : المعطالة الكبرى أو السياسية الغربية ومشتقاتها : الانظمة المطالية الصغرى التي تمن في تهديم النظم الاجتماعية للشعوب : فالعطالة التي استهلكت البيئة ودمرت الحياة ، هي نفسها التي تدمر مادة الحياة الأساسية : الإنسان .



## الخاتمة

الإنسان يبدأ بالرغبة في الدرجة صفر من التوتر التي تصنع نظراته السحرية الى ذاته وعالمه ، وهذه النظرة تتجلى في النرجسية التي ترافق الإنسان طيلة الحياة .

إن هذه الرسالة السحرية التي تظل قائمة في أعماق اللا شعور تضخم الأنا على حساب العالم أي تجعل منها مطلقاً يميل إلى محق العالم لحسابه بحثاً عن الدرجة صفر من التوترات التي نعتبرها الحد المثالي للعطالة ، فالأنا ، بسبب نزعة الاطلاق هذه تميل الى إلغاء الآخر إطلاقاً :

( لم يكن لدى « ساد Sade » سوى هوى واحد في حياته : التعمد حتى الغثيان لكل احتمالات التدمير للكائنات البشرية والتمتع بالأمها . من الواضح أنه كان يجد في ذلك فقط الشعور الحاد بالوجود . ) (١١٤)

وهكذا نرى أن العطالة هي جذر الشر التاريخي ، فهذا الشر ذو أصل سحري متأصل في الإنسان حتى ليبدو وكأنه جزء من طبيعته الأصلية .

هذا الشر يتجلى في العلاقات الشخصية على مستوى الأفراد ، كما يتجلى على مستوى العلاقات بين الجماعات الإنسانية حيث يوظف السياسة ويتحقق من خلالها . إن السياسة العطالية تعمل على إخمد الآخر والحفاظ عليه في الدرجة صفر من اللاتية ، أي إلغاء قدرته على المبادرة ، في حين أن الحيوانات لا تذهب الى هذا الحد . والسبب أن

المعطلة أو الرغبة السحرية في الدرجة صفر من التوترات هي التي توظف الصراع السياسي وتجعله في خدمة نزعة الاطلاق التي توجه الانسان ، ليس في السياسة وحسب ، ولكن في جميع وجوه نشاطه وأهمها التكنولوجيا التي ذهبت الى الحد الأقصى في تحقيق الهيمنة لاصحابها ، ولكن السحر بدأ ينقلب على الساحر فالتكنولوجيا المحمولة على أجنحة نزعة الاطلاق قد أفسدت عالم الانسان واستهلكته وتلك هي مشكلة العصر . إن الانسان هو الحيوان الذي يدمر بيئته في حين أن الحيوان يظل في حدود التوازن ومشكلة الانسانية اليوم أن تتعلم بالتعقل حكمة الحيوان المفريزية .

كيف يمكن إيقاف مسيرة الفناء هذه ؟ إنني أرى أن المشكلة سيكولوجية في صميمها ، كما قلت في المقدمة . إن المعطلة تنفذي من ذاتها وعزمها في تزايد مستمر .

إن القطب المقابل لقطب المعطلة ، قطب الممكن التأملي مفقود من حياتنا المعاصرة وما لم تكشف عن نقبض المعطلة هذا قلن نستطيع ان نكبح جماحها .

إن النظرة السحرية تؤلف قاعدة الشخصية الانسانية ، تلك القاعدة التي يلفها الا شعور . وفي تلك المنطقة المظلمة نجد جذر المعطلة أي جذر الشر الانساني ، ومن تلك القاعدة الا شعورية ينبثق الشعور مثل نقطة الضوء التي تنمو قليلا أو كثيرا .

هذا الا شعور السحري تؤلف النرجسية لوائه الأساسية ، فهي الانا المتضخم الذي يعبر عن رغبته في المطلق بلغة الممكن السحري وهي اللغة التي شرحها لنا فرويد في مقالاته الهامة عن الا شعور . هذا الانا الذي لا يستطيع ان يرى نفسه إلا في المطلق هو الانا العطوب ذو الصدوع التي تشحنه بالعدوانية .



إنه في حالة إما وإما دوما : إما تملك العالم وإما تدمره . تكلم هي النرجسية في حالتها القصوى ، ولكنها ، مهما تضادت ، فهي لا تستطيع إلا أن تلحق الآخر بذاتها . إن الأنا النرجسي هو ذات الشر الفاعلة التي يمكن أن تدمر نفسها أو تدمر العالم . ولكن هل هناك لا شعور واحد ؟ إن بيبير جانيه وفرويد وحتى يونغ أيضا الذي حاول أن ينتج لا شعورا آخر سماه اللا شعور الجمعي . . إن هؤلاء الرواد الثلاثة لم يعرفوا سوى هذا اللا شعور السحري السلبي الذي ينفث العدوانية .

إن برغسون ينطلق مع جانيه من وظيفة الواقع التي يسميها وظيفة الانتباه إلى الحياة ، ولكنه يتجاوز وضعية جانيه لأن مذهبه الفلسفي هو معانقة الوضعية من أجل تجاوزها ، فهي أرضية البناء ولكنها لا تحده : ( إنه يعمل على زعزعة معيقات الدهنية العقلانية والوضعية التي كانت تضغط على علم النفس بتوسيطها بين متصلة وأنظمة جامدة بين نظرة المتفحص ومعطيات العالم الداخلي المباشرة . إنها رسالة إعادة الاعتبار إلى اللا شعور الذي كان برغسون في ذلك الزمن من أشد المدافعين عنه ، فاعتبره رغم كل العقبات إحدى اللحائم الرئيسة لفلسفته ( ١١٥ ) .

وبالفعل إن كتاب برغسون : ( المعطيات المباشرة للشعور . ) المعاصر لكتاب جانيه عن الآلية النفسية يضعنا أمام لا شعور ، ليس أدنى من الواقع كلالا شعور عند جانيه وفرويد ولكنه يفوق الواقع ، والمقصود هنا الواقع المعادي أو واقع الحياة .

إن اللا شعور عند برغسون هو الانفتاح على الرؤية النزيهة والمباشرة . إن امكانيات التأمل لا متناهية ، ولكنها امكانيات كاملة ، يفتح الذهن عليها بمقتدر ما ينعتق من ربة المصطلحات الاجتماعية ومشغل الحياة .

( من السهل أن نبين أنه كلما كان انشغالنا بالحياة أكثر ، كان ميلنا إلى التأمل أقل وأن ضرورات العمل تجنح إلى تضيق ساحة الرؤية ( ١١٦ ) .

( إن ادمغتنا ، كما يقال ، مضاف أو شاشات ، فهي تحفظ في حالة  
كمون كل ما يمكن أن يكون ، في حال تحقق ، مبعث ضيق للعمل ) ( ١١٧ ) .

### ( التنبهان ) :

( . . إن المراكز العصبية ، والأدوات الحسية التي ترتبط بها ،  
مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التي تعج  
بإدراكاتنا الإمكانية الإدراكات التي يجب أن تصبح فعلية . . . . . وإننا  
نعدك إمكانيًا كثيرًا من الأشياء التي لا نفكرها فعليًا . . . . . وإذن فاعضاء  
الحواس ، والأمصاب الحسية ، والمراكز الدماغية تضبط التناثرات  
الخارجية ، وتشير بذلك إلى الاتجاهات التي يمكن أن يتم فيها تأثيرنا  
الخاص . ولكنها تحد بذلك رؤيتنا للحاضر كما تضيق الأجهزة الدماغية  
للذاكرة رؤيتنا للماضي .

وما دامت بعض الذكريات غير المفيدة ، كذكريات الأحلام تستطيع  
أن تستغل لحظة من عدم الانتباه فتتسرب من اللاشعور ، فمن الممكن أن  
يكون حول إدراكنا المادي حالة من الإدراكات تكون غير شعورية معظم  
الأحيان ، إلا أنها متحفزة جميعاً لأن تدخل إلى الشعور ( ١١٨ ) .

برغسون : الطاقة الروحية ص ٦٦ - ٦٧ .

إن هذه الإدراكات الكامنة يسميها « هوسل » « الأفق » :

( إن كل حالة شعورية ، لها « أفق » يتغير طبقاً لتعديل ارتباطاتها  
بمحالات أخرى وبمراحل جريتها الخاصة بها . إنه أفق قصدي ، من  
خصائصه أن يحيلنا إلى كمونات شعورية تخص هذا الأفق بالذات .

وعلى هذا النحو تحيلنا جوانب الشيء « المدركة إدراكاً حقيقياً » ،  
في كل إدراك خارجي مثلاً ، إلى الجوانب غير المدركة بمد ، والمسبوقه في  
الانتظار سبقاً غير حدسي ، بما هي مظاهر « سوف تأتي » في الإدراك

... إن الإدراك آفاقاً تشمل إمكانيات إدراكية أخرى ، وأعني بذلك ،  
الإمكانيات التي بإمكاننا أن نحظى بها ، إذا ما وجهنا بصورة فعالة مجرى  
الإدراك وجهة أخرى ...

إن لكل إدراك حالة من الإدراكات الماضية بصورة دائمية ، ينبغي  
لنا أن نتصورها ككمون من الذكريات القابلة للتذكر ، .. إن كل تحديد  
من هذه التحديدات ، يترك خصائص أخرى بصورة دائمة ، في حالة  
من مدم التحديد . وترك بعض الخصائص في حالة عدم التحديد .. هو  
لحظة من اللحظات المتضمنة في الشعور الإدراكي ذاته ، وهو ما يؤلف  
« الأفق » على وجه دقيق ( ١١٩ ) .

إن اللاشعور عند برغسون هو افتتاح ويقظة في الشعور البشري  
الذي يتحول من شعور منصرف إلى التكيف ، إلى شعور منصرف إلى  
تأمل ذاته وماله . أي تحويل إمكانيات الرؤية الكامنة إلى رؤية فعلية .  
ولذلك أسمح لنفسي أن أسميه الممكن التأملي ، أي الممكن الذي تفتحه  
فعالية التأمل . وهو يقابل الممكن الواقعي الذي اعتبره برغسون سراباً ،  
يفترضه الحاضر ويسقطه على الماضي ، فهو سراب الحاضر في  
الماضي ( ١٢٠ ) .

لقد دلنا برغسون على الطريق : إن الممكن التأملي يفتح أمامنا نوافذ  
الوجود ( من مشاغل الحياة إلى مشاهدة الديبومة ، من الدين المغلق إلى  
الدين المفتوح ) .

إن الممكن التأملي يفتح إمكانية تحرير اللاشعور السحري من ضروب  
الاعتقاد المرضي ، وهكذا يتطهر الأنا الترجسي من أوهامه ويصبح الانسا  
التأملي الذي يرى العالم على حقيقته بعد نزع الغلاف السحري الذي  
كان يحجبه منه .

إن افتتاح الممكن التأملي هو تحول اللاشعور السحري من الرغبة العطالية إلى الرغبة في التأمل ، فالممكن التأملي يتكون على انقاس الممكن السحري السابق عليه في النشوء :

( .. إن مكان الـ « أنا » التأملي مشغول بكوجيتو مزيف يطلق عليه فرويد « النرجسية » ... وإذابة الكوجيتو الزائف يجب أن يتم قداماً في نفس الوقت مع شرح الـ « أنا » الحقيقية ، والفيلسوف هو الذي يقدم المعنى ، لكن الدلالة الأساسية للرمزية لا يمكن التوصل إليها إلا في آن واحد مع إذابة السراب .. ويقول ريكور بهذا الصدد إنه « يجب أن تموت الأصنام لتعيش الرموز » (٢١١) .

إن الممكن التأملي يقع في مكان متوسط بين التحليل النفسي والفلسفة ، فهو ضرب من اللاشعور يفوق اللاشعور الفرويدي وهو في الوقت نفسه الـ أنا العميق الذي تبحث عنه الفلسفة . وبعد أن رأيناه عند برغسون وهوسرل يمكننا أن نمثله عليه ، بعد تفسير المصطلحات ، عند محلل نفسي هو بيير دأكو الذي يستلهم فرويد ويونغ معاً وربما برغسون أيضاً . فهو يتكلم عما يسميه الأنوثة التي يعتبرها مرادفاً للحياة الداخلية :

( الأنوثة .. مثل الحياة الداخلية ، لأنها لا تتميز منها ) (١٢٢) .

ويقابل الأنوثة المذكورة ( وهي مجرد العامل المنفذ للأنوثة » أو للحياة الداخلية » ) (١٢٣) .

إن قطبي الأنوثة والذكورة موجودان في كل إنسان بصرف النظر من جنسه البيولوجي :

( الأنوثة ، أياً كان الجنس ، حدسية ، لأنها تحس بالأشياء على نحو لا متمايز . والأنوثة تلتقط جملة ، من خلال الإحساسات . والذكورة

منطقية لأنها تصطفي الإحساسات التي تتلقاها ، ثم تلجأ الى المحاكمة منتقلة من نقطة الى أخرى بصورة شعورية ( ١٧٤ ) .

إن الانوثة تأملية وقد رأينا انها חדسية ( فهي موصولة بالواقع مباشرة ، إنها في حالة التنصت على الأشياء والوجودات ، ومربطة بالزمن ) ( ١٧٥ ) .

ثم إن الانوثة مبعدة : ( يمكن القول أن الذكورة ليست مبعدة على الإطلاق . ذلك أن كل إبداعية تحدث في داخل الشخصية : وإذن في دائرة القطب المؤنث ) ( ١٧٦ ) .

إن الانوثة هي مركز تجميع وتوليد الطاقة في الشخصية : ( الانوثة تمثل مدخنة الشخصية ) ( ١٧٧ ) .

إن هذه العبارات تجعلنا نحس أننا في جو يرغسوني ، فالانوثة هي الأنا العميق والذكورة هي أنا الفعل والتكيف مع الواقع : ( .. الانوثة חדسية ، عاطفية ، حنون .. ) فهي تمثل قطب الحياة الداخلية والذكورة ( فاعلة ، نافذة ، عدوانية ) فهي تمثل قطب الحياة الخارجية ( ١٧٨ ) .

إن الانفتاح على العالم وعلى الشخص الانساني مرتبط بعلاقة الإنسان بنفسه ، فمن لا يفتح على داخله ، على قطب الانوثة الذي يمثل الذات العميقة أو نواة الشخص ، من لا يفتح على هذا الداخل لا يمكن ان يفتح على الآخر . لأن موقف الانوثة أو موقف التأمل هو الذي يحرر طاقة الأنا من أن توظفها المطالة والعدوانية وبذلك تصبح طاقة حرة ، مجانية أو نزيهة ، يمكن أن توظف في تأمل العالم وتأمل الآخر وفهمه والتعاطف معه وكل هذا نموّه الجمالية وهي التي تؤسس الحياة الأخلاقية : ( إن جميع آثار يرغسون تعلمنا أننا كلما حفرنا في داخل ذواتنا ، وكلما استعلمنا أن نتحرر احسن تحرر من ربةً مادات التفكير

التي نجدها لدى أئواننا السطحية، استطعنا أن نحرر أكبر تحرير، ما فينا من مقدرات ، لا يشك فيها ، على التعاطف مع جميع الناس (١٣٦) .

إن الانصراف من الحياة الدخائية أو الأنا العميق هو مأساة الإنسان المعاصر الذي فقد القدرة على التمييز بين العقل والدكاء ، بين عقل الحساب وعقل الرؤية وأصبح يعتقد أن المحاكمة هي كل شيء ، وأن اللاشعور شيء زهيد مع أنه يمثل الذات العميقة للإنسان : ( ولا يعرف محض التكنوقراطيين إلى أي حد قطعوا صلتهم بالإنوثة والحياة ، أنهم يمضون مدفوعين بخوف مظلم ( . . . ) كيف يمكنهم التوقف ما داموا لم يكتشفوا صحوهم وطاقاتهم الدخائية ( . . . ) .

إن نعيم الأنوثة لى العالم ، ذلك يعني أن نمنحه ثابته حكمة عميقة وقوية . . . ذلك يستلزم أيضاً ضرباً من التحول الجذري في الفكر الذي يغذي التكنوقراطية (١٣٧) .

إن الفكر الذي يغذي التكنوقراطية هو الفكر العملي ، فالحضارة الغربية هي حضارة الفعل من أجل هيمنة الأنا وجبروتها . إن الإنسان الغربي هو الذي يتقن فن التأمل ويحسن الإصغاء إلى الحضارات الأخرى ، حتى يمكن تعريف الحضارة الغربية بأنها 'الحضارة التي تحسن الإصغاء إلى الآخرين . . ولكن من أجل أن تعرفهم حتى تتمكن منهم ، فهذه الحضارة لا تتصور الآخر إلا بصفته تابعا أو ناشرا يجب ترويضه أو سحقه . ولذلك فحاسة الإصغاء والتأمل عند الإنسان الغربي ليست نزيهة ، إنها منهج من أجل المعرفة والسيطرة . . وعبرة بكون : نحن نسيطر على الطبيعة بمعرفة قوانينها تشمل الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية أيضاً إن المعرفة عند الإنسان الغربي ، ترمز إلى التملك ، وهو قد أحسن فهم تفرد وشخصية الحضارات الأخرى من أجل تملكها ، فهو لا يعترف بالآخر بصفته مستقلا أو محايدا ، فما من آخر إطلاقا خارج

دائرة اهتمام الانسان الغربي ، الانسان الفارسي الذي لا يهتم على علمه شيء ، لان مملكته هي الكون كله .

وقد تجلت شخصية الانسان الغربي هذه منذ عصر النهضة ، ويمكن تعريفه بأنه عصر غزو العالم ، غزوه بالفتوحات وغزوه بالمعرفة ، ويرى هيدجار ان مبدأ العلة في صورته التقنية ، أي تفسير العالم من أجل التأثير فيه . قد تجلى منذ ذلك الحين مع ليننتز ، فهي منذ ذلك الحين مشغولة باحتواء العالم على انحاء شتى . انها حضارة تقوم على مفارقة ملهله : ما من حضارة تمثلت مفهوم الشخص الإنساني مثلها ، وتلويح الفلسفة الغربية شاهد على ذلك . وبالمقابل : ما من حضارة سحقت الشخص الإنساني فرداً وجماعة مثلما فعلت هذه الحضارة .

وتجلى هذه المفارقة في النماذج القليلة التي خرجت على مسيرة هذه الحضارة : ( وبهذا الصدد ، فإن لصيغة « اروبين باتوفسكي » فيما يتعلق بالقس « سوفير دوسان دونيس » أهمية كبرى : ثمة فرق أساسي بين شهوة المجد لدى إنسان عصر النهضة وبين الزهو الذي لا حد له ولكن المتواضع بمق ، بمعنى ما ، عند ( سوفير ) .

ان تأكيد الذات لدى الإنسان العظيم في عصر النهضة هو ، ان صح القول ، جليل : ان يلتهم العالم الذي يحيط به الى درجة أن كل ما يجاوره يصبح مستغرقاً في اناءه : أما تأكيد الذات لدى سوغير فهو نابل : انه يسقط اناءه في العالم الذي يحيط به الى درجة أنها تصبح مستغرقة بأكملها فيما يجاورها (١٢١) ، ولكن علاقة الانسان بنفسه لا يقرها الفرد وحده ، ولكن اطواره الاجتماعي والسياسي ، فالأفراد مثل برادة الحديد المنثورة في حقل مغناطيسي يتحركون وينتظمون وفق خطوط القوة في هذا الحقل ، وخطوط القوة هذه هي معايير النجاح الاجتماعي التي ترسمها السلطة السياسية ، فالسياسة لا التكنولوجيا هي المسؤولة عن الضياع وذلك عندما تكون هذه السياسة موجهة بالعطالة . والفعل المباشر لهذه السياسة العطالية هي اغلاق الحقل الاجتماعي الذي تكلمنا عنه . ان هذا

الغلق هو العمل الحاسم والمباشر الذي يخلق نافذة الفرد على نفسه  
أي يحول بينه وبين لا شعوره أو انوثته أو ذاته العميقة ، ويلقي به خارج  
ذاته مستأصلا ضائعا لا يعرف كيف يتوجه في العالم .

هكذا يتضخم اللاشعور المرضي بمقدار ما يضرر أو ينقلب اللاشعور  
التأملي فكل من اللاشعورين ينفي الآخر ، والعامل الحاسم في ذلك هو  
السياسة العقلية أو المتحررة من سلطان العقل .





## المصادر

- ١ - ج. بنروبي : مصادر وبيانات الفلسفة المعاصرة في فرنسا - ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ج ١ . صفحة ٨٧ .
- ٢ - لابلاش وبونتاليس : معجم مصطلحات التحليل النفسي - مادة : عملية أولية .
- ٣ - سارتر : نظرية في الانفعالات ، ترجمة سامي مغدود علي ، ص. ٥٠ .
- ٤ - معجم مصطلحات التحليل النفسي السابق - مادة : إنجاز الرغبة .
- ٥ - كوستي بندي : الجنس ومعناه الإنساني ص ١٦ .
- ٦ - المصدر السابق ، ص ١٤ .
- ٧ - فرويد : مقالة الأخلاق الجنسية ( المتصورة ) والرفض العصبي في الأزمنة الحديثة ضمن كتاب الحياة الجنسية .
- ٨ - المجتمع والمثقف : مجموعة من الباحثين - الترجمة العربية ص ٦٢ .
- ٩ - المصدر السابق ، ص ٧٦ .
- ١٠ - المصدر السابق ، ص ٦٥ .
- ١١ - دنيه جيرار : العنف والقدس - الترجمة العربية ، ص ٥٣ .
- ١٢ - أنثا فرويد : ميكانيزمات الدفاع .
- ١٣ - دمس نايت : علم النفس الحديث ، ص ٣٤٦ .
- ١٤ - لويس مغدود : أسطورة الآلة - ترجمة وزارة الثقافة ، ج ١ ص ٨٣ .
- ١٥ - المصدر السابق ، ص ٧٤ .
- ١٦ - المصدر السابق ص ٩٩ .
- ١٧ - العنف والقدس - مصدر سابق ص ٧٢ .
- ١٨ - المصدر السابق ص ٧٣ .
- ١٩ - أسطورة الآلة - مصدر سابق ، ج ١ ص ٧٠ .
- ٢٠ - المصدر السابق ص ٧٧ .

- ٢١ - هنري فالون : التطور السيكلولوجي للطفل - ترجمة مصر ، ص ٤٩ .
- ٢٢ - سارتر : نظرية في الانفعالات ص ١١ .
- ٢٣ - لالرجسية : مقالات - ترجمة وزارة الثقافة ص ١٠ .
- ٢٤ - المصدر السابق ص ٣١٦ .
- ٢٥ - المصدر السابق ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .
- ٢٦ - المصدر السابق ص ٢٨٢ .
- ٢٧ - فرنسيس بو - العلاقات الإنسانية - الترجمة العربية ص ٣١ .
- ٢٨ - النرجسية - مصدر سابق ص ٢٣ - ٢٤ .
- ٢٩ - المصدر السابق ص ٢٩ .
- ٣٠ - سارة كوفمان : طفولة الفن - ترجمة وزارة الثقافة ص ١٩٥ .
- ٣١ - الفلسفة المعاصرة في فرنسا - مصدر سابق ص ٧٧ - ٧٨ .
- ٣٢ - فروتكورت : ما قبل الفلسفة - الترجمة العربية ص ١٦ .
- ٣٣ - ج.س. فروبليس : ديانات الأرواح الوثنية - الترجمة العربية ص ٦٦ .
- ٣٤ - إدريش فروم : اللغة النفسية - الترجمة العربية ص ١٢ .
- ٣٥ - معجم التطويل النفسي - مصدر سابق : مادة : ميداء الثبات .
- ٣٦ - جيروم كلافان : نمو الشخصية - ترجمة وزارة الثقافة ص ٣٩ - ٤٠ .
- ٣٧ - جيروم رووني : الأوهام - ترجمة بيروت ص ٢٢ .
- ٣٨ - ديدنيه جوليا : معجم الفلسفة - مادة الروح الطفولي .
- ٣٩ - جان برنيس : المغيلة - سلسلة : ماذا أعرف ص ٨٤ .
- ٤٠ - سوه مانوني : مذهب فرويد - الترجمة العربية ص ٢٩ .
- ٤١ - برغسون : الضحك - الترجمة العربية ص ١٥١ .
- ٤٢ - فرويد : خمسة دروس في التحليل النفسي - الترجمة العربية ص ٦٠ .
- ٤٣ - هادفيك : الحلم والكابوس - الترجمة العربية ص ٥٥ .
- ٤٤ - المصدر السابق ص ٥٥ .
- ٤٥ - المصدر السابق ص ٨٤ .
- ٤٦ - سارتر : الوجود والعدم - الترجمة العربية ص ١٢٣ - ١٢٥ .
- ٤٧ - المصدر السابق ص ١١٥ .
- ٤٨ - ج. صليبا : المعجم الفلسفي - مادة الابدئية .

- ٤٩ - لافاش : الجدل في التحليل النفسي - ترجمة مصر ص ١٢١ .
- ٥٠ - عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ص ١٢٠ .
- ٥١ - ياكوب بلويون : ما هي الايديولوجيا - الترجمة العربية ص ١٠٠ - ١٠١ .
- ٥٢ - فرويد : الحياة الجنسية - الترجمة العربية ص ٨٩ .
- ٥٣ - ساره كوفمان - مصدر سابق ٢٤٥ .
- ٥٤ - فرويد : الحياة الجنسية ص ٩١ .
- ٥٥ - المصدر السابق ص ٨٧ .
- ٥٦ - أندريه لوكلال : التلق والحر - ترجمة وزارة الثقافة ص ٥٢ و ٩٩ .
- ٥٧ - معجم مصطلحات التحليل النفسي - مادة صدمة ، طبع .
- ٥٨ - التلق والحر - مصدر سابق ص ٩١ .
- ٥٩ - المصدر السابق ص ٤٩ .
- ٦٠ - المصدر السابق ص ٤٩ .
- ٦١ - الحياة الجنسية - مصدر سابق ص ٤٩ .
- ٦٢ - طفولة الفن - مصدر سابق ص ٢٥٢ .
- ٦٣ - المصدر السابق ص ٢٥٣ .
- ٦٤ - التلق والحر - مصدر سابق ص ٩٧ - ٩٨ .
- ٦٥ - المصدر السابق ص ٩٨ .
- ٦٦ - هوسرل : تأملات ديكرتية - ترجمة تيسر شيخ الأرمي ص ١٢٤ .
- ٦٧ - دولوملي : الأسس الوجودية للعلاج النفسي ترجمة فؤاد كامل .
- ٦٨ - المصدر السابق .
- ٦٩ - بيير دايو : تفسير الأحلام - ترجمة وزارة الثقافة ص ٩٧ .
- ٧٠ - المصدر السابق ص ٩٩ .
- ٧١ - دونيس دوروجون : الحب والغرب ص ٥٢ - ترجمة وزارة الثقافة .
- ٧٢ - المصدر السابق ص ٥٨ .
- ٧٣ - المصدر السابق ص ٦٠ .
- ٧٤ - المصدر السابق ص ٥٢ .
- ٧٥ - المصدر السابق ص ٦٠ .
- ٧٦ - المصدر السابق ص ٦١ .

- ٧٧ - معجم مصطلحات التحليل النفسي - مادة تسامي .
- ٧٨ - تأملات ديكراتية ص ١٠٦ .
- ٧٩ - المصدر السابق ص ١٠٦ .
- ٨٠ - المصدر السابق ص ١٠٩ .
- ٨١ - المصدر السابق ص ١٧٦ .
- ٨٢ - المصدر السابق ص ١٧٢ .
- ٨٣ - روديجر بوتير : الفلسفة الألمانية الحديثة - ترجمة مصر ص ٦٠ .
- ٨٤ - بول سيوزادي : القيمة - الترجمة العربية ص ٧٧ .
- ٨٥ - المصدر السابق ص ٤٨ .
- ٨٦ - المصدر السابق ص ٢١ .
- ٨٧ - جان بياجييه : الحكم الخلقي عند الأطفال - ترجمة ص ٥٩ وما بعدها .
- ٨٨ - بارييل التلندر وجان بياجييه : علم نفس الولد - سلسلة ملاذ أعرف ص ٨٦ .
- ٨٩ - جان لافروا : مقالة : التشخيصية عذهب منافع للايديولوجيا .
- ٩٠ - المقالة نفسها .
- ٩١ - المقالة نفسها .
- ٩٢ - بول تيليش : الحب والقوة والعدالة - ترجمة مصر ص ٧٨ .
- ٩٣ - جان جاك شوفالبييه : تاريخ الفكر المسيحي - المقدمة .
- ٩٤ - ديمون كارباتييه : معرفة القر - ترجمة هوينات ص ١٦٨ .
- ٩٥ - جان لافروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة - التكمية .
- ٩٦ - دولو ماي : مقالة الاسس الوجودية للعلاج النفسي .
- ٩٧ - المصدر السابق .
- ٩٨ - المصدر السابق .
- ٩٩ - جان دوفينييو : دوركهايم - الترجمة العربية ص ٥ .
- ١٠٠ - ميلتيسل ج. هرسكوفيتز : اسس الاثروبولوجيا الثقافية - ترجمة وزارة الثقافة ص ٢٤٢ .
- ١٠١ - المنف والمفنى - مصدر سابق ص ٢٢٦ .
- ١٠٢ - جان لافروا : - نظرة شاملة . ص ٢٥ .
- ١٠٣ - جان دوفينييو : دوركهايم ص ٢٢ .

- ١٠٤ - المصدر السابق ص ٣٢ .
- ١٠٥ - [إرشاد فروم : ما وراء الأوهام - الترجمة العربية ص ٣٥ - ٣٦ .
- ١٠٦ - الايديولوجيات في العالم المعاصر - مجموعة مقالات : ترجمة وزارة الثقافة  
ص ١٨٠ - ١٨١ .
- ١٠٧ - المصدر السابق ص ١٧ .
- ١٠٨ - جان ميزونوف : دينامية الجماعات - الترجمة العربية ص ١٠٢ .
- ١٠٩ - ديبدييه انزوي : الجماعة واللاوعي - الترجمة للعربية ص ٦ .
- ١١٠ - المصدر السابق ص ٥ .
- ١١١ - المصدر السابق ص ٦ .
- ١١٢ - دينامية الجماعات ص ١٠١ .
- ١١٢ - المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- ١١٤ - جيروم أنطوان روني : الأوهام - مصدر سابق ص ٨٠ .
- ١١٥ - شابل بودوثن يونغ - الترجمة للعربية ص ٤٣ .
- ١١٦ - بيرغسون : الفكر والتحرك - الترجمة العربية ص ١٥٠ .
- ١١٧ - فرنسوا ماير : بيرغسون - الترجمة العربية ص ٧٢ .
- ١١٨ - بيرغسون - الطاقة الروحية ص ٦٦ - ٧٧ .
- ١١٩ - فرسول : ناطات ديكارتية - مصدر سابق ص ١٢٢ - ١٢٥ .
- ١٢٠ - الفكر والتحرك - مقالة الممكن والواقع .
- ١٢١ - نظرة شاملة .. فصل ريكور .
- ٢٢ - بيير دلاكو : المرأة - الترجمة العربية ص ٣٦٨ .
- ١٢٣ - المصدر السابق ص ٣٦٩ .
- ١٢٤ - المصدر السابق ص ٣٧٥ .
- ١٢٥ - المصدر السابق ص ٣٦٦ .
- ١٢٦ - المصدر السابق ص ٣٦٧ .
- ١٢٧ - المصدر السابق ص ٣٦٦ .
- ١٢٨ - انتصارات التحليل النفسي ص ٢٢٩ (الأولف : بيير دلاكو) .
- ١٢٩ - مفرانسوا ماير : بيرغسون - مصدر سابق ص ٦٤ - ٦٥ .
- ١٣٠ - المرأة - مصدر سابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .
- ١٣١ - فرناند دومون : الايديولوجيات - الترجمة العربية ص ٧٦ .



# الفهرس

٢	تمهيد
٧	المطالة والممكن السحري
١١	الممكن السحري والطاقة الجنسية
٢١	عالم الممكن السحري
٣١	الاقتصاد المطالي واقتصاد الحياة مبدأ النرفانا ومبدأ الثبات
٣٥	المطالة والإسقاط الرمزي
٣٩	بين الرغبة والحاجة
٤٣	المطالة المنفعلة
٤٩	سوء النية
٥٧	المطالة الفاعلة
٦٥	المطالة والتمويه الإسلامي
٧٣	الإعلام والمطالة الفاعلة
٨١	تقيض المطالة الممكن التأملي
١٢٧	الممكن الاجتماعي
١٤٩	الخاتمة
١٥٨	المصادر





۱۹۹۷/۶/۱۵۲۵..





ان الباحث بحاجة الى الكثير من الجرأة والاخلاص  
والموضوعية كي يتصدى لمشكلة الشر في مرحلة تاريخية  
صار فيها الشر وكأنه من مستلزمات الحياة اليومية، هذا من  
جهة، ومن جهة أخرى لأن حس الانسان الاخلاقي تبرد  
بحيث يسمع الاخبار التي تحملها اليها الاذاعات يومياً عن  
عشرات الحالات من الاعتداء على البشر وتقتيلهم  
وتشريدهم وكأنها أمور عادية؟

انهم بالعشرات، الشباب العرب الذين درسوا الفلسفة  
في عصرنا، ولكن لا يعتقد ان عدد الذين عناهم البحث  
النظري الخالص بعد التخرج يتجاوز عدد اصابع اليد  
الواحدة. ومؤلف هذا الكتاب احمد حيدر هو من هذه  
القلة القليلة. قد لا تشاطره الرأي في شرح مسألة الشر.  
ولكن لا يمكنك الا ان تحترف بدقة استنتاجاته. وجذور الشر  
عنده ثلاثة: الواحد تاريخي، والثاني انطولوجي، والثالث  
سؤال عن معنى الشر في جملة معاني الوجود. وهو يقتصر  
في كتابه هذا على الجذر التاريخي ويفسره سيكولوجياً  
مستعيناً بفرويد. الهام في كتاب احمد حيدر هو انه يدفعك  
بأسلوبه الواضح المبين على التأمل وطرح الأسئلة عن الواقع  
الراهن لعالمنا، وهو واقع نعيشه كلنا. ولكن كأن تسارع  
احد الله يضعف فينا القدرة على النظر والتأمل.

وان الكتاب الجيد هو الذي يدفعك الى طرح أسئلة غير  
التي تطرح.

بوسعك أن تناقش المؤلف، ولكن مناقشتك لا تستكمل  
شروط وجودها الا عندما يبحث احمد حيدر في كتاب  
جديد الجدارين الآخرين للشر

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

في الاقطار العربية ما يصادل

٢٥٠ ل.س.

سراييفيتا داخل القطر

١٢٥ ل.س.